برنار غروتويزن

فلسفة الثورة الفرنسية

ترجمة
عيسى عصفور

منشورات بحر المتوسط
بيروت - باريس

منشورات عويدات
بيروت . باريس

فلسفة الثورة الفرنسية

الطبعة الأولى ١٩٨٢

مقدمة

ليس موضوع « فلسفة الثورة الفرنسية » اكتشافات فلسفية لمذاهب جديدة ، هذا على الأقل إذا أخذنا حكمة موضوع بمعناها الدقيق ؛ وإنما هو بحث في تطور بعض أفكار وضعت من قبل ، تطوراً ثورياً . فمهمته هي التدليل على تحول بعض مبادىءمجردة إلى واقع عيني ، فتصبح بذلك صوراً حية تتفق مع اندفاعات الارادة ، وتجسّم بمعنى ما الغايات التي كان ينزع نحوها أناس ذلك العصر . ثم عليه بعدئذ ان يتتبع هذه المبادىءابّان تطبيقها وأن يقدمها وهي تعمل في الحياة الواقعية بجميع ما يمكن أن تحدث من ردود فعل . فهناك اذن المنطق المُتَضَمَّن في هذه الافكار من جهة ، والشكل الذي تأخذه هذه الافكار في الواقع والمسائل الجديدة التي تتولد من تماسها بالحياة من جهة أخرى . وتتم هذه المسيرة كلها بفضل تطور جماعي ، مُغفلٍ اذا جاز التعبير ، لا عمل فيه للافراد الذين يبرزون من صف الجمهور سوى التعبير عن اسلوب تصوره للاشياء وإحساسه بها . لقد ذهل غريمGrimmمن رؤ ية الحياة الجديدة التي كانت تحياها في فرنسا بعض المفاهيم وبعض المعطيات النظرية المتعلقة بفلسفة الحقوق ، والتي كان قد درسها في معهد ليبزيغ . إن موقف غريم هذا خير تعبير عن المسألة التي نتصدى لبحثها . سنكون امام مفاهيم للحق الطبيعي ليس فيها ، بالصيغة النظرية التي تتجلى فيها في كتب الحقوق الطبيعية المدرسية ، ما يثير كثيراً من الحماسة . انها افكار كفكرة : القانون ، والمساواة في الحقوق ، والارادة القومية .

لنأخذ الفكرة الأخيرة على سبيل المثال . فما هي الارادة القومية ؟ يقولون إنها ارادة الاكثرية ، لكن هذا الجواب لا يمكن أن يرضينا ، فالأمة التي علينا أن نضحي بانفسنا في سبيلها والواجب علينا خدمتها والتي تتصف ارادتها دوماً بالاستقامة والخير ، لا يمكن أن تتألف من نصف عدد مواطنيها بزيادة فرد واحد .

وإما أن يقال لنا إنها ارادة الشعب دون اي ايضاح آخر ، فنتساءل عندئذ ما معنى كلمة شعب ؟ هل الشعب ملايين الاشخاص القاطنين في فرنسا ؟ ان هذا الجمهور الذي يمكن التعبير عنه بالارقام لا يمثل في نظرنا سوى شيء مجرد ، فكيف يتسنى لنا ان نفهم ارادة الجمهور في واقعه الحي ؟ أو يكون الشعب ، في نظر اكثرنا سذاجة ، هؤلاء الناس كما نشاهدهم تارة هنا وتارة هناك ، في كل يوم ؛ في الشارع وفي حقولهم ؟ ولكن هذه الرؤ ية ما هي الا رؤ ية جزئية ، فاين هو مجموع الشعب ؟ ونلقى الجواب اخيراً وهو أن الشعب وحدة لا يزال علينا أن نحققها. يجب ان تتكون من جميع الميول المختلفة ارادة واحدة . لكن هذا كله لا يزال غير محقق لفكرة الأمة ، فيجب ان نحب الشعب ، الشعب بكامله ، وأن يكون حاضراً لدينا ، وألا يظل جمهوراً لا يمثل في نظرنا شيئاً. يجب ان يسود الشعب ، وان تظهر ارادته اذن على وجه ما ، وهذه احدى المسائل التي نوضح كيف تغدو فكرة الشعب ثورية .

هناك افكار اخرى الى جانب هذه الفكرة ، كفكرتي الحرية والمساواة مثلاً . ولكي نفهم كيف اصبحت هذه الافكار حية ينبغي ان نسعى الى معرفة الحالة الروحية لرجال العصر ، وأن نطلع على ما كان يشعر به الفرد آنذاك حيال الجمهور الذي هو جزء منه ، وكذلك حيال العالم والطبيعة ، وعلينا ان نفهم الطريقة التي يتصور بها الحياة والواقع الحي ، وان نعرف ما هو الشيء الذي يأخذه بعين التقدير ، وقد يقتضينا ذلك طبعاً الرجوع القهقرى في مسيرة التاريخ ، وسنقتصر هنا على الاستعانة ببعض الظواهر الأدبية محاولين أن نكتشف في فحواها المنبئة اذا جاز التعبير ، العناصر التي يقدَّر لها أن تعيننا على أن ننفذ ببصيرتنا الى هذا التطور .

الفصل الأول

من التفاؤل الى التشاؤم العقلاني
ديكارت

اذا انطلقنا في بحثنا من ديكارتDescartesرأينا الطبيعة تنظمها قوانين كبرى غاية في البساطة . فالكونوالأرضوالسماءذات النجوم ليس فيها من الألغاز اكثر مما في آلة صنعها صانع . يقول ديكارت : لنتصور في مكان ما فضاءً راح الاله يخلق فيه عالماً جديداً ، فقد يجد نفسه امام سديم مشوش إلى حدٍ ينبغي للمرء أن يكون شاعراً ليستطيع تصوره ، واذا بهذا السديم لا يلبث ان يغدو منظماً وفق قوانين واضحة وبسيطة ، ولا نلبث أن نتبين فيه سماءً وكواكب ومذنبات كما نتبين فيه الشمس والنجوم الثابتة والارض ، وعلى الارض نرى جبالاً وبحاراً وينابيع وانهاراً وحقولاً ينمو فيها النبات . إن جسم الانسان يخضع هو ايضاً للقوانين التي تنظم الكون ، اما العقل البشري فحسبه ان يسلك في محاكماته وفق قوانين النور الخاص به لكي يفهم القوانين التي تنظم الكون ، ولكي يستطيع أن يعيد بناء هذا الكون ، بالفكر ، مرة أخرى . والحقيقة أن هناك إلى جانب المعلومات الرياضية والميكانيكية اللازمة لذلك طائفةً من المعارف من درجة ثانوية كاللغات والجغرافيا والتاريخ وكل ما يتصل بالتجربة بشكل عام مما لا تتسع الحياة بكاملها لاكتسابه . ولكن أي معنى يمكن ان يكون لهذا كله ؟ ان الحكيم ليس أشد حاجةً الى معرفة تاريخ الامبراطورية اليونانية الرومانية منه الى معرفة تاريخ اصغر دولة في أوروبا، كما أنه ليس من الضروري في مجرى الحياة أن نسلك مسلك قوانين البداهة الدقيقة إذ غالباً ما نضطر الى الاقتناع بآراء تقرب من الصحة لا أكثر . ولهذا لا نستطيع أن نجازف فنحاول اصلاح أخلاق البشر او تقديم نصائح في السياسة ، اذ لا بد في ذلك من أن يكون المرء قد تمرس في دسائس القصور الملكية ، كما أن الحكيم لا يحاول ان يجيب من يسألونه عن معنى الكون والغاية التي من اجلها خلق . ان الاعتبارات الاجتماعية لا وجود لها في عالم ديكارت ، ومن جهة أخرى ربما كان الكمال في هذا الكون ليس إلا كمال الكل ، وربما كان لا يتجلى بتمامه في عالمنا هذا وحده ، وربما كان من ابرز صور الكمال أن يزول عالم ليحل محله عالم اخر .

باسكال PASCAL

لا بد من اتخاذ موقف فكري آخر للاهتداء الى الواقع الحي . ومن هنا يضع باسكال الفكر المرهف في مقابل الفكر الهندسي .

يقول باسكال : « هناك نوعان من الفكر ، احدهما ينفذ الى نتائج المبادىء بقوة وعمق ، وهذا هو الفكر المرهف ، والآخريقوم على فهم عدد كبير من المبادىء دون أن يجمع بينها ، وهذا هو الفكر الهندسي . فالأول قوة فكر ، واستقامة ، والثاني سعة فكر . والحال أنه يمكن وجود احدهما بدون الآخر ، لأن الفكر يمكن أن يكون قوياً ضيقاً أو أن يكون واسعاً ضعيفاً .

إن بين الفكر الهندسي والفكر المرهف فرقاً كبيراً ، ففي احدهما تكون المبادىءمحسوسة لكنها مقصاة عن العرف المألوف بحيث يصعب علينا توجيه فكرنا اليها لقلة العادة ، ولكن ما ان نلتفت الى جهتها حتى نرى المبادىء ملءالعين . ولا بد ان يكون عقلنا سقيماً تماماً حتىنخطىء الاستناد في تفكيرنا الى مبادىءهي من الجسامة بحيث يستحيل أن تخفى علينا .

أما في الفكر المرهف فان المبادىء متناول اليد ماثلة لأنظار الناس جميعاً ، فليس علينا أن نجهد انفسنا في الالتفات اليها أو أن نكره نفسنا عليها ، وما علينا إلا أن تكون لنا نظرة جيدة ، ومن الضروري أن تكون هذه النظرة جيدة لأن المبادىءهي من الدقةووفرة العدد بحيث يكاد يكون من المستحيل أنلا يفلت شيء منها . والحال أن إغفال مبدأ من المبادىءيقود إلى الخطأ ، فينبغي ان تكون النظرة شديدة الوضوح كيما نرى جميع المبادىء، وان يكون الفكر سليماً كي لا نخطىءفي عملية تفكيرنا بالاستناد الى مبادىءمعروفة .

فلو كان للرياضيين نظر صحيح لكانوا جميعاً من أصحاب الفكر المرهف لأنهم لا يخطئون عند استنادهم في تفكيرهم على المبادىءالتي يعرفونها ، كما أن ذوي الفكر المرهف قد يكونون ذوي فكر هندسي لو استطاعوا أن يعوّدوا أنظارهم رؤ ية مبادىءالهندسة التي لم يعتادوها .

ان ما يجعل بعض ذوي الفكر المرهف بعيدين عن الفكر الهندسي هو انهم

لا يستطيعون مطلقاً ان يلتفتوا الى مبادىء الهندسة ، وما يجعل ذوي الفكر الهندسي بعيدين عن الفكر المرهف هو انهم لا يرون ما أمامهم ، وأنهم قد ألفوا المبادىء الواضحة العريضة في الهندسة وتعودوا ألا يفكروا إلا بعد أن يروا مبادئهم ويمارسوها جيداً ، فهم يضيعون في الأمور المرهفة حيث المبادىء لا تلمس بسهولة ، فأنت لا تكاد تراها وإنما تحس بها أكثر مما تراها ، ويضنيك أن تنقل الاحساس بها الى من لا يحسون بها من تلقاء أنفسهم : فهي أشياء غاية في الرقة والكثرة بحيث لا يدركها الا الحس الدقيق الواضح دون أن يستطيع في غالب الأحيان أن يبرهن عليها بالترتيب كما هو الحال في الهندسة ، لأنه لا يمتلك مبادئها ، ولأن محاولة ذلك أمر لا ينتهي ينبغي إذن رؤ ية الأشياء بنظرة واحدة لا بالمحاكمة التدريجية ، وذلك الى حد معين على الأقل . وهكذا يندر أن يكون الهندسيون من المرهفين أو ان يكون المرهفون من رجال الهندسة .

. . . « وعلى ذلك فالهندسيون الذين ليسوا سوى رجال هندسة يكونون ذوي فكر حصيف شريطة أن تفسر لهم كل الأشياء بتعاريفها ومبادئها وإلا كانوا سقيمين وكانوا لا يحتملون ، لأنهم لا يفكرون بصواب إلا بالمبادىء الشديدة الوضوح . وكذلك لا يمكن للمرهفين الذين هم مرهفون فقط ان يكون لهم جلد على الغوص في بحث المبادىء الاولى لقضايا التأمل والتخيل التي لم يروها قط في المجتمع وفي ما تواضع عليه [1] » .

واذا كانت الاشياء جميعها تؤ لف وحدة فهي إذن شديدة التباين فيما بينها ولها خصائص متنوعة ، وللنفس ميول متعددة ، ولا شيء مما يخطر للنفس بسيط ، والنفس ليست أبداً بسيطة في أسلوبها في تأمل الأشياء . « ان العوام هم وحدهم لا يرون فرقاً بين الناس ، وكلما كان المرء أرجح عقلاً اكتشف مزيداً من أصحاب الأصالة [2] » . والفرد كذلك لا يظل دوماً شبيهاً بنفسه بل يختلف حسب الظروف عن نفسه وعن الآخرين . اننا طوال حياتنا لا نرى الأشياء من

---

(١) باسكال : أفكار .

(٢) باسكال : أفكار

زاوية أخرى فحسب ، بل بعيون أخرى أيضاً ، فلا تظل شخصيتنا هي شخصيتنا نفسها .

غير ان هذا التنوع يبدو لباسكال في الوقت نفسه محالا . « فالحقيقة فيما دون البيرينيه ضلال في ما وراءها » . و« ثلاث درجات من الارتفاع القطبي تقلب اجتهادالقضاء» . «إنها لعدالة هازلة تلك العدالة التي يحدهانهر أوجبل[1]» ، والتي تختلف حسب الأزمنة وتتبع الزي السائد . لقد امن باسكال من قبل بالعدالة الانسانية ، لكنه لم يلبث أن لاحظ انها تختلف بحسب الأشخاص والبلدان ، وأن الطبيعة البشرية عرضة لتبدلات دائمة . وعندما تساءل عن السبب الذي تعزى اليه هذه الحالة الدائمة من التقلب والقلق وعدم الاستقرار ادرك أن البشر كانوا يستسلمون لهذا الازعاج لأنهم لم يكونوا قادرين على البقاء مع أنفسهم وعلى مواجهة شقائهم ، فهم يخشون الراحة والخلوة ويترصدون ما يمكن أن يلهيهم عن انفسهم ، وهم ينصرفون إلى مهنة أو يصبحون وزراء أو رؤ ساء لكي لا يجدوا ساعة في اليوم يتاح لهم فيها التفكير في أنفسهم . إن كل شقاء الانسان ينجم من أن ضيقاً لا يطاق يستولي عليه منذ أن يطوي على نفسه ولا يبحث عما يلهيه . ولما عجز عن قهر الموت والشقاء والجهل رأى أنه ما من وسيلة إلى ذلك إلا أن يكف عن التفكير فيها جميعاً ، وأن يلهو وينصرف إلى مختلف المهام وأن يفر من الراحة . هكذا تمر حياة الناس بكاملها وهذا كل ما استطاعوا ان يهتدوا إليه ليظفروا بالسعادة .

وعندما ينظر الانسان إلى العالم فأي مكان تراه يشغل فيه ؟ إن ما يمكنه رؤ يته من العالم إن هو الا ذرة في اللامتناهي . وأي شيء هو الانسان في اللامتناهي ؟ ثم اذا هو نظر إلى أصغر ما يستطيع تخيله ألفى نفسه من جديد أمام لا نهاية ، لا نهاية لها عالمها وسماؤ ها ذات النجوم ، ولها أرض كأرضنا يعيش عليها الحيوان وهكذا دواليك إلى الأبد وبلا توقف . فالانسان اذن يحتل مكاناً بين العدم واللامتناهي ، بين لامتناهيين ، بين اللامتناهي في الصغر واللامتناهي في الكبر ، وبسبب موضعنا بين هذين اللامتناهيين فاننا لا نستطيع أن نجد شيئاً

---

(١) باسكال : أفكار .

أكيداً أو ثابتاً ، ولا شيء يستطيع ان يحدد المحدود بين هذين اللامتناهيين اللذين يحيطان به ويبتعدان عنه في وقت معاً . والانسان يعيش تائهاً في زاوية من هذا الكون تحيط به اللامتناهيات من كل جانب.فهل تراه يعرف لماذا وجد في هذا المكان دون ذاك من لانهائية الكون ؟ أو يعرف لماذا خُصَّ بهذه المدة الزمنية المعينة لا بغيرها بين الأزل الذي مضى والأبد المقبل ؟ ومع ذلك فهو يتحاشى التفكير في هذا اللامتناهي وفي هذه الأبدية كما لو كان في طوقه أن يدمرهما معاً بعدم تفكيره فيهما . ويبدو لباسكال أنه نقل إلى جزيرة قفر ، فلما صحا لم يعد يعرف اين هو وعبثاً حاول أن يغادرها . انه يرى حوله مخلوقات أخرى تشبهه وهي في مثل حاله إلا انها تبدو غير شاعرة بذلك وقد تأملت في ما حولها فرأت أشياء جميلة وشعرت معها باللذة . وأي علاقة يمكن ان تقوم بينه وبين هؤلاء الناس ؟ إنهم لن يساعدوه على أن يموت ، وعليه ان يعيش كما لو كان وحيداً ، ولن يجد من حل سوى أن يضفي على الانسان معنىً سامياً ، وأن يؤمن بحياة أخرى وبعالم آخر . ان جميع الويلات التي يئن منها الانسان ليست سوى شاهد على عظمته الصاعدة . إنه عظيم لأنه يعترف بشقائه ؛ إنه ملك مخلوع يعرف أنه ملك . أما أن يجد معنىً في القلق والشقاء المصاحبين للحياة فذلك من المحال .

كان الناس في القرن السابع عشر تهيمن عليهم فكرة عبث الحياة وانه ما من شيء عقلاني في العالم المعنوي وأن عالم الطبيعة يظل سراً لا يدرك كنهه . وقد وقف باسكال ذاهلاً امام لانهائية الكون التي لا يستطيع عقل الانسان أن يلم بها ، فالمجهول يخفيه . أما ديكارت فله وجهة نظر مختلفة كل الاختلاف ، فما دام العقل يعترف بوضوح بالقوانين الأساسية التي تشرف على تكوين العوالم الصغيرة والكبيرة على حد سواء فماذا يهمه من كبر العوالم ؟ وليكن هذا الكبر غير محدود في كلا الاتجاهين فان القوانين لن ينوبها من ذلك سوى بقعة أوسع تبسط سلطانها عليها . ان الفكرة المنطقية الواثقة من نفسها لا تخشى المجهول ، وأياً كان الأمر الذي يعرض لسلطان العقل فهي تهيمن عليه بوضوحها . ان الشمس لا تهتم بما تنيره ، وهل يزيد من قدرها او ينقص منه أهمية الأشياء التي تغدق عليها أنوارها ؟ ان باسكال لا يمكنه ان يذهب مع هذا الفكر المذهبي ، وهو يتساءل عما يمكن أن

يأتينا به هذا الفكر اللهم إلا بعض مبادىءالرياضيات والميكانيك وما يدعمها من براهين ؟ ولكن أنَّ لهذه المعارف أن تشبع متطلبات عقل الانسان ؟ إن ما ينشد باسكال معرفته هو الانسان وسبب وجوده .

راسين وكورنيْ RACINE ET CORNEILLE

يتجلى عبث الحياة لدى راسين في صورة المأساة الداخلية وفي انه كامن في الانسان نفسه ، ففي الانسان شيء غريب عنه لكنه يمسه في أعماق ذاته : هذا الشيء هو الهوى ، وإن حياته ليحكمها هذا العنصر الذي ليس منه ، هذا العنصر الذي يكرهه ويناضل ضده بلا جدوى . انه قدره الذي يحمله في نفسه ، انه شيء لا يدري من أين أتاه ولا لماذا وقع عليه ، إلا أنه قد ملك عليه ذاته شيئاً فشيئاً بحيث أشربت به كل فكرة له وكل احساس وكل لحظة من لحظات حياته . إنه الهوى المفروض عليه .

ويختلف الأمر بالنسبة لكورنيَْ ، فمؤلفاته في الدراما هي دراما الحرية ، والانسان في أعماق دخيلته حر ، وهو في نضاله ضد الأهواء يكشف عن عظمته وعن بطولة الحرية ، وقد سلك طريق الشهامة بفضل سيادة إرادته الحرة ، هذه السيادة التي أبانت له ما ينبغي أن يفعل كي يغدو حراً كريماً . ان عقل الانسان وحرية إرادته المطلقة هما موطن عظمته وروعته ، أو كما يقول ديكارت ان شرف النفس الحقيقي هو في شعور الانسان بأنه ما من شيء يمكن أن يكون ملكه الخالص سوى حرية إرادته وحريته في أن يسلك بثبات في حياته الطريق التي رسمها لنفسه . وتلك هي أعلى درجات شعور الانسان بنفسه وبالتقدير الذي يمكن أن يحمله لنفسه وللناس ، ذلك أن هذه الحرية موجودة في كل انسان ، وقل مثل ذلك في الارادة الخيِّرة التي إذا قيس بها أي شيء لم تكن له قيمة . وبفضل هذه المروءة يتوصل الناس للسيطرة على أهوائهم ، وفيها يجدون الشفاء من كل قلق في الحياة . وبما أن هذه الحرية هي في طبع الناس جميعاً فإن في وسع أضعف النفوس ان تبلغ درجة السيطرة التامة على أهوائها ، ذلك أن الأهواء ليست سيئة في ذاتها ، وإنما السيىء تنافرها ، وهذا هو سبب الشر كله ، ومهمة الحكمة والعقل يجب أن تكون بالضبط في إدخالها ، بدون تصادم ، في مخطط الحياة

العام ، وحينذاك يشعر الانسان بالرضى العميق ويتضح له ان جميع الاغراءات الخارجية لا يمكن أن تصل عنده إلى أعماق دخيلته ، وتبتهج نفسه بتأملها في ذاتها شعوراً منها بكمالها وبحريتها .

غير ان باسكال لا يوافق على هذه النقطة بالذات ، فهو يرى ان الانسان المنطوي على نفسه لا يرى فيها إلا شقاءه الخاص ، فكيف يمكن لهذا الانطواء ان يجعله سعيداً ؟ يظن بعضهم انه ينبغي من أجل مقاومة الهوى أن نقيم في وجهه أهواء أخرى . أما كورنيْ وديكارت فهما يريان أن أسوأ وسيلة لمقاومة الهوى هي أن نجابهه بأهواء أخرى وأن نزج النفس في صراع لا يزيدها إلا شقاءً إذ يجرها باستمرار إلى معاودة النضال . على النفس أن تكافح قلقها الداخلي بأسلحتها الخاصة وبالمبادىء الثابتة المحددة التي تنظم بها حياتها . إلا أن الناس لم يعودوا يؤمنون بالرواقيين ، وما هذه الجهود الجبارة التي تبذلها النفس إلا انتفاضات ، ثم لا تلبث النفس أن تهوي من حيث انطلقت . ويبدو أن مؤلفات راسين في المأساة لم تكتب إلا لاقامة الدليل على عجز العقل .

لابروير ـ لاروشفوكو ـ لوساج

LA BRUYERE — LA ROCHEFOUCAULD — LE SAGE

يقول لابروير : ليس صحيحاً ما يزعمه الرواقيون من أنه حسب الانسان أن يخلو إلى نفسه ليجد فيها السلام . انهم يعظون الناس ببطولات لا طاقة لهم عليها ، انهم يطلبون إليهم المستحيل . ان الرواقية تنطلق من الفكرة القائلة ان الحياة عقلانية وان العقل هو الذي يقود بني الانسان ، وهذا هو خطؤها . وقد حاول لابروير في ما رسم من صور لبعض النماذج البشرية في كتابه « الطبائع » ان يقيم الدليل على مدى مجانبة البشر للمعقول . فلا شيء أكثر غموضاً من الأفكار التي يحملها الناس عما هو عظيم وعما يعتبرونه هاماً ، ولا شيء أكثر تقلباً من آرائهم ولا أبعد عن الترابط من أفعالهم . ومن المحال ان نتخيل ما يدور في رأس الانسان وفي قلبه طوال اليوم للفوضى التي تسود أفكاره وعواطفه . ان الانسان كائن يستحيل تعريفه ، وقد تشاء الظروف ان يلعب طوال حياته دوراً لم

يكن دوره . إنه لا طبع له ، وإن كان له من طبع فهو ألا يكون له أي طبع . ان الشيخ الذي يلقي نظرة على ماضيه لا يرى فيه إلا صورة غامضة رتيبة معاً ، وعبثاً يحاول أن يجد في حياته نسقاً متصلاً ، إنه لا يعرف سوى شيء واحد : هو أنه قد نام نوماً طويلاً .

ويرى لاروشفوكو ، هو أيضاً ، أنه ما من شيء في حياتنا عقلاني . ان روح التقلب والأقدار هي التي تحكم هذا العالم ـ ويا له من وهم أن نظن أن في وسعنا التنبؤ بنتائج أفعالنا ، أو أن نعرف لماذا وقع لأحدنا هذا الأمر أو ذاك ! لقد خلقنا تحت طالع حسن أو طالع نحس ، وأولئك الذين يعتبرون أنفسهم أبطالاً في هذه الحياة إن هم بكل بساطة إلا أناس أشد غروراً من سواهم .

أما لوساج ، وغايتنا اختيار كاتب من بيئة أخرى مختلفة ، فان العالم يبدو له وكأنه مستشفى للمجانين : انه سوق ساخرة « كرنفال » فيها وجوه مقنعة قدمت من جميع البلدان ومن جميع المراتب الاجتماعية وهي جميعها مهما تكن عاجزة عن التفاهم أو إقامة الصلات فيما بينها . ليس فيها سوى زوبعة مزركشة ملونة ، مجانين احتجز بعضهم في المستشفيات وترك بعضهم الآخر حراً . ان « الشيطان الأعرج » يريد أن يبين لتلميذه كليوباس ما يجري في العالم ، فهو يرفع سقوف البيوت ، ويريه الغرف التي يسكنها الناس ، انه دوماً الجنون نفسه في صور مختلفة . إنها حركة دائمة مجردة من كل معنى . وهذه الحياة إنما هي سلسلة من المغامرات يُقذف فيها الانسان هنا وهناك وهو لا يدري السبب . أما « جيل بلاس Gil Blas» فقد سئم هذه الحياة ، وهو يتمنى ان ينزوي في كوخ صغير في مكان ما ، إلا أن الحياة تستولي عليه من جديد فلا يلبث أن يندفع في مغامرات جديدة .

بيل BAYLE.

إن صورة عبث الحياة تبلغ ذروتها لدى بيل وتصل إلى نهاية مطافها المنطقية الأخيرة . انه هنا العقل الذي ينقلب على نفسه ويغدو ناقداً تجاه نفسه . يريد بيل ان يجمع جميع أخطاء البشر وان يقيم قوس نصر من المواد الأولية المتحصلة من جهل الناس لكي يتعلموا احتقار أنفسهم . إنه لمجنون ذاك الذي يريد أن يبدي

رأيه في طريقة سير العالم ، وانه ليذكرنا ذاك الذي يجرؤ أن يتحدث عن مسرحية وهو لم يسمع منها إلا بضع كلمات . ان حياة انسان بكاملها لا تساوي بالنسبة لما يجري في العالم أكثر من كلمة في مائة ألف من المجلدات الضخمة . وكيف يجيز الانسان لنفسه ان يتحدث عن الدراما التي يمثلها نظام العالم ؟ اننا كلما أمعنا في دراسة الفلسفة وجدنا فيها مزيداً من الشك ، وإن ما تؤكده لنا مذاهبها ليس أكثر من آراء محتملة الصدق كثيراً أو قليلاً . فمن أرسطو إلى أبيقور وديكارت ليس هناك أكثر من فرضيات جميعها في تناقض بعضها مع بعض . ومن هذا التناقض يجب أن نستخلص ان الأمور تعرض بوجهات نظر مختلفة وان كلاً من وجهات النظر هذه يرتدي مظهر الحقيقة ، وأن العلاقة بين هذه الحقائق ليس من شأنها أن تجعل هذه الحقائق ينهض بعضها دليلاً على بعض . والعقل العملي المحض هو كالعقل النظري عجزاً ، وحتى لو سلمنا بأننا قد منحنا العقل كيما يدلنا على الطريق القويم فكيف يمكن أن نثق به وما هو إلا شيء مشكوك فيه ، متذبذب ، متموج بحيث نستطيع أن نوجهه إلى كل جهة حسبما نشاء ؟ أما الانسان فإنما هو فوضى صراع عنيف بين الروح والجسد ، بين العقل والحس ، بين النفس الحساسة والنفس العاقلة ، وليس في هذا العالم بأسره مسرح يمثل عليه مشهد أغرب من المشهد الذي تقدمه نفس الانسان ، وليس في العالم من مخلوق أغرب وأصعب فهماً على العقل من هذا الكائن الذي يزعم أنه مفكر ، والذي لا يعرف كيف يوفق بين ما يعتقده وما يفعله والذي تتبدل أهواؤه بين عشية وضحاها . لنتأمل في ما بين الناس من علاقات ، وفي الشعوب التي يحارب بعضها بعضاً ، وفي الجيران الذين يتخاصمون ، فيا لكل ذلك من مسرحية غريبة الأطوار شديدة التعقيد ! وأمام مشهد كهذا يقف العقل عاجزاً فلا يستطيع التدخل في ما يجري ولا يستطيع إدراكه . على أن مهمته ليست البناء وإنما هي البحث عن أدلة لاثبات الحقيقة ، وهو لا يستطيع ان يجد إلا حججاً دون حلولها ، وتقوم مهمته على معرفة حدوده الخاصة وإرشاد الفكر البشري إلى حدوده وإرغامه على إلقاء السلاح .

هكذا يتلاشى الايمان بالعقل ، وهو بوصفه عقلاً هندسياً قاصر عن إدراك

التنوع الحي ، عاجز حيال اللامتناهي ، وهو في صراعه مع الأهواء مغلوب سلفاً وليس في مقدوره أن يوجِّه الحياة ، وفي موقفه الناقد إزاء نفسه يرى نفسه مُرغماً على الاعتراف بعدمه الذاتي . هذا « العقل البشري المسكين ! » - كما سماه بيل - هو الذي كان يعتقد أنه يصنع للكون قوانينه وأنه يوجد التناسب بين الأشياء فيجعلها جميلة ويخلق الوحدة بين النفس والحياة . لكن هذا الاعتقاد لم يعد قائماً ، وإنما حل محله تشاؤم عقلاني ، تشاؤم يعاني من نقص الوضوح والانسجام ومن فقدان القوانين التي تطبع الوجود بطابعها ، تشاؤم يعز عليه ألا يجد في أي حادث معنى عقلانياً ، أو أن يتعود الفوضى ومجانبة المنطق اللذين يسودان الحياة ، وهو إذ يستلهم المثل الأعلى الكلاسيكي فان الفوضى وعدم التناسب اللذين نشاهدهما في الحياة الفردية وفي علاقات الناس بعضهم ببعض يؤذيانه بصورتها الشوهاء .

لقد ظل القرن السابع عشر حتى النهاية وفياً إذن للمثل الأعلى في التناسب السديد وفي المجرى العقلاني للحياة ، وكان يسود مطلعه الايمان بفعالية العقل وبحرية الارادة ، أما ما كان غير عقلاني فلم يكن يعطى إلا أهمية ثانوية . ولكن في أواخر ذلك القرن أدى التناقض الذي تبديه الحياة بين التناسب والوضوح والصواب من جهة وبين الفوضى والغموض والضلال من جهة ثانية إلى فقدان الايمان بالعقل وإلى جعله موضوعاً للنقدوللهجاء وحتى للمأساة . والحق ان في هذا التشاؤم عناصر أخرى أيضاً جاءته من مكان آخر ، كالشعور ـ لدى باسكال مثلاً ـ بفقدان الانسجام بين النفس وسير الحياة ، وكالألم الذي تبعثه الحياة نفسها بسبب الحوادث الزمنية أو تفاهة المكان الذي يشغله الفرد في اللامتناهي ، تلك عناصر فصّلها فيما بعد في مطلع القرن التاسع عشر مفكرون مثل شاتوبريان وسينانكور وستاندال وفلوبير وسانت بوف ، وإنما تجلى معه بشكل خاص سقم العلاقات بين الناس ، وتفاهة مجريات حياة الناس حين تلاقيها داخل المجتمع .

إن القرن الثامن عشر يحافظ في آن واحد على مثالية العقل الذي يهيمن على كل شيء وينظمه ، وعلى الموقف المتشائم السلبي الناقد تجاه الواقع الحي وتجاه الحياة بالشكل الذي تجري عليه هنا أو هناك وبالشكل الذي نراها عليه يومياً ، وحسبنا أن نتذكر قصص فولتير وهزليات بومارشيه لنرى أن التناقض بين الحياة

والعقل يفهم على الوجه التالي : فمن جهة نرى أن الطبيعة تسير إلى غاياتها التي ترسمها لها نظاميتها العقلانية وفي تلف الانسان في هذا المجموع الغائي الذي صنعته ـ هذا المجموع الذي يشعر فيه العقل بوجوده إذ يعطي كل شيء شكله في الكون ـ ومن جهة نرى تنكراً للعقل تشهد به حياة البشر . فإذا كانت نظامية الطبيعة نفسها ، والحالة هذه ، يحركها مبدأ عقلاني ، وإذا كان البشر ، بمقتضى عقلهم ، يدركون هذا المبدأ ، فكيف يحدث أن يكون في هذا العالم أناس كثيرون يعرفون الانسجام في حياتهم ولا يديرونها بموجب مبدأ العقل الذي فطروا عليه ؟ وهكذا فالطبيعة والانسان ذو العقل من جانب ، والحياة من جانب آخر . ولكن لماذا يتعذر على العقل أن يدخل البشر في المجموع الذي صنعته الطبيعة وأن يجعلهم منتجين في هذا المجموع حسب المبدأ العقلاني الذي يحركه بحيث يساهمون في إكمال معناه ؟ هذا العقل الذي يدنو من تمامه المقبل والذي أصبح بنّاء خلال تطور العالم بما يحمل من تطوير لظروف الحياة الجماعية وبما ينشىء في علاقات الناس من نظام عقلاني يقضي به على سقم الحياة الانسانية كيما يكتسب كل شيء فيها المعنى الذي ترشده إليه الطبيعة ، تلك هي الفكرة الصوفية للثورة . غير أن المقصود أول الأمر كان خلق الحالة الفكرية المنهجية التي يمكن أن يهتدي بها الانسان في خضم الوقائع التي ينم عنها تاريخ العالم العاقل ، كما كان المراد ابتكار وسائل جديدة للمعرفة ، والوصول بفضلها إلى سيادة للعقل عامة بحيث تستطيع أن تشيع النظام في كل ما كان يبدو حتى الآن أنه فوضى . وفيما بين حقبة التشاؤم العقلاني حين كان موقف الانسان من العقل سلبياً نقاداً محضاً ، والحقبة التي أصبح فيها العقل بنّاء يهيمن على خلق الحياة الجماعية ، تقع حقبة كان فيها الانسان الباحث عن المعرفة تحت سيطرة حب الاطلاع والفرح الذي يشعر به أمام وفرة العلاقات بين الأشياء ، ونعني بذلك الفكر المرهف الذي تتميز به أوائل القرن الثامن عشر .

الفصل الثاني

الفكر المرهف في القرن الثامن عشر

إن القرن السابع عشر ينشد في الأسلوب الرصانة والجملة الدقيقة التركيب ، والعبارة الصحيحة إن عبارة واحدة من بين عدة عبارات ممكنة هي التي تؤدي فكرتنا ، وكل ما عداها من عبارات يبدو ضعيفاً إزاءها فلا يرضي الانسان المرهف الفكر . وغالباً ما نجد هذه العبارة بالضبط في أشد الكلمات بساطة ، وأقربها إلى الطبيعة تلك التي كان يجب أن تأتينا من الوهلة الأولى ، ذلك ان الحقيقة هي دوماً بسيطة واضحة ، والعقول الركيكة هي وحدها التي تعجز عن العثور على الكلمة الصحيحة ، فتصفّ المترادفات بعضها إلى جانب بعض . والحال ان في الفن ، كما في الطبيعة حيث تبلغ الأشياء تمام النمو ، مستوى من الكمال . والذوق هو ان يكون لنا عن هذا الكمال حدس صحيح بحيث لا نتجاوزه ولا نقف دونه . ان المستقبح في القرن السابع عشر هو العبارة المشبوهة القليلة الثقة بنفسها ، وهي الخفة التي تجعلنا نستعمل كلمة لا تفرض نفسها ولا تقوم على أساس من حاجة الفكر الداخلية ، والتي يمكن في كل حال إبدالها بأخرى ، وكذلك الركاكة والافتقار إلى الرصانة ، والقلق ، التي ينم عنها جميعاً أسلوب مجرد عن الوقار الفكري .

إلا أن الآمر على خلاف ذلك في القرن الثامن عشر حيث يهوى الناس دقة العبارة ورقتها ، النعومة التي تقوم على الايحاء بأمور كثيرة دون أن ننطق بها ، والرقة التي تأنف استعمال العبارات الجازمة ، والتي « تقوم ، كما يقول فولتير ، على الفن القاضي بألا نعبر عن الفكرة مباشرة بل ندعها تلمح بسهولة » ، ويضيف قائلاً : « إنه لغز [1] يكشف الأدباء سره من أول مرة » . كان القرن السابع عشر ينشد بنية متينة وتسلسلاً في الأفكار منطقياً مؤسساً على موضوعية نظام قائم خارج الزمن على النقيض مما تكون عليه سلسلة من الأفكار يحددها

(١) القاموس الفلسفي . مادة Finesse.

إن القرن السابع عشر ينشد في الأسلوب الرصانة والجملة الدقيقة التركيب ، والعبارة الصحيحة إن عبارة واحدة من بين عدة عبارات ممكنة هي التي تؤدي فكرتنا ، وكل ما عداها من عبارات يبدو ضعيفاً إزاءها فلا يرضي الانسان المرهف الفكر . وغالباً ما نجد هذه العبارة بالضبط في أشد الكلمات بساطة ، وأقربها إلى الطبيعة تلك التي كان يجب أن تأتينا من الوهلة الأولى ، ذلك ان الحقيقة هي دوماً بسيطة واضحة ، والعقول الركيكة هي وحدها التي تعجز عن العثور على الكلمة الصحيحة ، فتصفّ المترادفات بعضها إلى جانب بعض . والحال ان في الفن ، كما في الطبيعة حيث تبلغ الأشياء تمام النمو ، مستوى من الكمال . والذوق هو ان يكون لنا عن هذا الكمال حدس صحيح بحيث لا نتجاوزه ولا نقف دونه . ان المستقبح في القرن السابع عشر هو العبارة المشبوهة القليلة الثقة بنفسها ، وهي الخفة التي تجعلنا نستعمل كلمة لا تفرض نفسها ولا تقوم على أساس من حاجة الفكر الداخلية ، والتي يمكن في كل حال إبدالها بأخرى ، وكذلك الركاكة والافتقار إلى الرصانة ، والقلق ، التي ينم عنها جميعاً أسلوب مجرد عن الوقار الفكري .

إلا أن الأمر على خلاف ذلك في القرن الثامن عشر حيث يهوى الناس دقة العبارة ورقتها ، النعومة التي تقوم على الايحاء بأمور كثيرة دون أن ننطق بها ، والرقة التي تأنف استعمال العبارات الجازمة ، والتي « تقوم ، كما يقول فولتير ، على الفن القاضي بألا نعبر عن الفكرة مباشرة بل ندعها تلمح بسهولة » ، ويضيف قائلاً : « إنه لغز [1] يكشف الأدباء سره من أول مرة » . كان القرن السابع عشر ينشد بنية متينة وتسلسلاً في الأفكار منطقياً مؤسساً على موضوعية نظام قائم خارج الزمن على النقيض مما تكون عليه سلسلة من الأفكار يحددها

---

(١) القاموس الفلسفي . مادة Finesse.

الزمن والمصادفة وذاتية الفكر الانساني . والحق ان القرن الثامن عشر لا يعارض في وجوب ان تكون لأفكارنا بنية منطقية ، غير ان هذه البنية يجب ان تظل خفية وألا يحس بها أبداً وإذا كان لا بد للأفكار من أن تترابط فينبغي ألا يحس القارىء بذلك . ان ما يهواه الناس في القرن الثامن عشر هو رهافة الفكر . والرهافة - وهذا ما يعرّفونها به - هي تارة تشبيه أو كناية رقيقة ، وتارة استعمال كلمة نعطيها معنى ونجعلها في الوقت نفسه قابلة لحمل معنى آخر ، أو انها كذلك علاقة دقيقة بين أفكار ليس بينها إلا القليل من الصلة المشتركة ، أو التقريب بين أشياء متباعدة أو تفريق ما يبدو لنا موحداً . إنها طوراً تشبيه جريء وطوراً استعارة جسور تكشف ما بين كائنات معروفة من علاقات خاصة ما كانت مرئية من قبل . إنها فن عدم التعبير عن الفكرة إلا بنصفها ثم تركها تنكشف . رهافة الفكر هي ما يسبغ على الحديث كل فتنته . ففي الأحاديث يبدو كل شيء وكأنه يتلو بعضه بعضاً مثلما تتتالى الأفكار في دماغنا ، إلا اننا لا نعرف كيف جاءتنا الأفكار وربما ظن أحد الناس أنه امتلك الحقيقة ولكنها تفلت منه في الحال ، أو أخذ شخص آخر فكرة الأول فصنع منها شيئاً آخر وهو لا يدري ، ولا تلبث مقارنة ما أن توضح هذا كله . غير ان ذلك لم يكن سوى نار سحرية ، وتبرز أفكار جديدة فلا بد حينئذ من قطع سياق الكلام قبل أن يصبح كل شيء من الوضوح بحيث لا يمكن تجنب ركاكة التأكيدات الممعنة في البداهة والتي تنقصها المجاملة . ان كل تأكيد للحديث يجب ان يتضمن قدراً كافياً من عدم الدقة بحيث يمكن للآخرين أن يقولوا : « ولكن . . . » ينبغي ان تظل في الحديث جوانب غامضة تستثير الذهن ، ولا يجب ان نعرقل حركة الأفكار . ولا بد من ظل خفيف من التمويه كي نسبغ على الفكرة لطافتها ، وهو تمويه جميل في الكلمة اللاذعة ان الانسان العاقل لا يتكلم بما ينافي العقل ، وليس الأمر كذلك لدى الانسان المرهف . وخير لنا ان نقول : « ليس هذا الأمر في مثل ما يبدو عليه من الحماقة » من أن نقول : « اصغوا فانكم ستسمعون أقوالاً حكيمة ! » ان حركة الأفكار وبريق الأفكار في تتاليها ، واقتناص الفكرة وهي تمر ، والدافع الجديد الذي يتدخل قبل ان يفرغ الدافع القديم من الرنين ، وتشابك الموضوعات وتداخلها وتراكبها

بعضها فوق بعض ، كل ذلك يؤلف هذه « اللا أدري » في سياق المحادثة ، هذه « اللا أدري » التي يجب أن نلقاها في كل مكان في الحياة وفي الفن .

حديقة ماريفو MARIVAUX

يقول ماريفو في إحدى صوره البيانية : اننا نعثر على هذه « اللا أدري » في مكان ما من حديقة ، هذه الحديقة يبدو ان الصدفة والفوضى يسودانها ، وفيها نساء يتجولن ويرسلن إشارة وهن يمررن ثم يتوارين قبل ان يتاح لنا الوقت لرؤ يتهن ، ثم تأتي نساء أخريات ثم أخريات . لقد مررن في كل مكان ولم يمكثن في أي مكان. عندهذا نسمع صوت « اللا أدري » فنلتفت ولكننا لا نراه ، ويعود صوته فيسمع من جديد ، فأين هو ؟ انه يقول : « انظروا من حولكم فاني موجود في كل شيء تبصرونه هنا مهما كان بسيطاً ومهما كان شاذاً ، وحتى في كل ما يبدو أنه لم يطرح هناك إلا عن إهمال . انني في كل مكان ، ولا تحاولوا أن تكشفوني تحت شكل ما ، انني أتخذ ألف شكل ولا أستقر أبداً على واحد منها » . هذه « اللا أدري » قد نعثر عليها في كل فستان وفي كل قطعة أثاث . ولا يحسن بالعين أبداً ان تستشف صورة الشيء ، بل ينبغي دوماً أن يستوقفها ويجذبها هذا الجزء أو ذاك من جوانب الشيء .

على هذا المنوال نرى في لوحات فاتو أزواجاً ، ورجالاً ، ونساء يدخلون فيذهبون ويعودون قبل ان يغادروا وكأنما يريدون الوقوف هنيهة بعد ، وهم يطوون الركبة خفيفاً بحيث لا ينقطع سيرهم ، ويجلسون جانباً دون ان يسندوا ظهورهم ، وجسمهم منحن قليلاً إلى أمام أو إلى خلف ، أو تراهم يتوكؤ ون على الأرض باحدى اليدين . وهم لا يصغون إلى ما يُهمس به اليهم إلا في ذهول ، واذا لفت انتباههم شيء في لحظة ما فهم لا يكادون ينظرون اليه . ان التردد والحيرة واضطرابات الارادة ، والاندفاعات التي لا تبلغ من الشدة إلا الحد الذي يتيح للجسم ان يرسم حركة ما ، ذلك ما يحبه فاتو.فالمحب يجتذب اليه الحبيبة فتتغاضى عنه وهي تقاومه : انهما حركتان متضادتان . وفي الوقت نفسه يلفت انتباهها شيء آخر فتنظر اليه ، ويرسم جسمها حركة ثالثة . ولكثرة ما تأخذ من أوضاع مختلفة فانها توشك أخيراً أن تفقد توازنها فتلجأ الى أوضاع جديدة كيما تجد

نقطة تستند اليها . وتؤدي انعطافات جسمها هذه الى تغضن ردائها ، ولا شاغل لنا سوى ان نكتشف بنية الجسد ونستشف مبادىء التركيب التي توجه الافكار والحديث والفن .

وليس في هذه الطريقة شيء من الذاتية ، وهي ليست خاصة بخيال الفنانين المبدع ، والطبيعة لا تفعل خلاف ذلك ، ويعتقد ديدرو ان الفن لا يفعل أكثر من ان يقلدها في هذا الشأن . ان الطبيعة تخفي عنا بطريقة دقيقة الروابط التي توحد بين ظواهرها ، وكذلك الأمر في النفس البشرية التي تمر بحالات من أشد الحالات اختلافاً ، كما يرى ماريفو على الأقل ، وكل حالة من هذه الحالات توحى بطائفة من الأفكار والعواطف والاندفاعات والرغبات والأماني المضطربة التي يعسر اكتشاف ما بينها من روابط اننا نفكر في أمر ما ونتوقعه ولا نؤمن به حقاً ، ومع ذلك نعلق عليه الآمال ، وليس هناك ما يمنع وقوع هذا الأمر من بعد . ثم يخطر في بالنا فجأة أمر ما يهد قوانا ، فنتأمل في ذاتنا ونلوم انفسنا . ولكن لماذا هذا القلق ؟ ان ذكريات متباعدة تمر بذاكرتنا ثم يعود السكون ، ولكن الوساوس القديمة لا تلبث ان تنبعث ، ويتم ذلك كله في مدى هنيهة بحيث ان الملايين من الحركات الصغيرة ، ورعشات النفس ، والأفكار والمشاعر الخفيفة تتوارد دونما اطراد . فهنالك حيناً رغبة لا تكاد تدرك ، وحيناً آخر رنين لا يدوم إلا لحظة ، أو صورة تتوارى ثم تعود إلى الظهور . فكيف نجد الفاظاً تعبر عن هذا كله ؟ اننا لا نظفر بالنزر اليسير من ذلك إلا في عناء ، فالعالم النفسي عليه ان يفسح للفكرة الصامتة ، وعلى المؤلف المسرحي ان يفهم أدق حركات النفس من « نعم » أو « لا » أو « لكن » أو « إذن » أو « ربما » وما يدور في النفس من أسئلة وأجوبة ومن مناجاة مستمرة .

وتتعقد المسألة عندما يتعلق الأمر بعدة أشخاص مجتمعين ، اذ لا بد في هذه الحال من التمييز بين مجموعة من الطرائق التي تؤثر بها كل نفس في الأخرى . ففي تمثيليات ماريفو الهزلية يوضع شخصان في موقف ما أحدهما تجاه الآخر عن طريق التنكر في أكثر الأحيان . تلك طريقة لاختبارهما يبدأ معها في الحال تعاقب حالتي التجاذب والتنافر بين روحين ، ولم يكن الأمر يعني لدى

راسين سوى هوى واحد من الأهواء يرتفع ويهبط ، ويروح ويغدو وينعكس على النفس التي تعاني منه . ان الهوى هو الذي يسأل ، وهو الذي يأمل وييأس ، وهو الذي يرجو ويتوسل ، وردود الفعل هذه لم تكن سوى الصيغ المختلفة والتحولات لمسألة كبرى واحدة تمليها العاطفة التي تسيطر على النفس بكاملها وتجعلها ، على ما فيها من تنوع ، متلاحمة الأجزاء . أما في أيام ماريفو فيبدو ان النفس تتحلل إلى سلسلة من العقد والافكار والمشاعر المتناوبة يكون فيها العامل الذي يمنح شخصية الفرد وحدتها عسير الادراك وتنعكس حالات النفس المتنوعة هذه على الوجوه حيث كل شيء يتحرك أيضاً ، ولذا لا بد من عالم نفساني مرهف الحس كي يدرك جميع تلونات القسمات التي يمكن أن تبدو على الوجوه . وكان ديدرو يشعر بعجزه عن تحديد صورة احدى صديقاته ، بيد انه يعرف فقط كيف كانت تبدو في لحظة ما من يوم أمس ، ذلك لأن ملامح وجهها كانت تتبدل في الحال . ان وجهها هو الوجه نفسه حتماً حين كانت تضحك ، وهو الوجه نفسه حين كانت تبكي ، أما أي شيء كان ذلك الوجه في الحقيقة فهذا ما يجهله ديدرو ويرى ماريفو ان لكل وجه عينين وفماً وأنفاً ومع ذلك فما من وجه يشبه الآخر . وقد ترى دوماً بين الناس الانسان الواحد تحت الف من الصور المتبدلة ، أما الانسان نفسه فاننا لا نعرفه . ومن هنا نرى حدود هذا الذي يمكن ان نسميه بالمذهب الفردي في القرن الثامن عشر . ولربما اذا استثنينا ديدور فان الفرق الذي نلاحظه بين طرائق الناس في التفكير والشعور لا يبلغ حداً كبيراً . وربما كانت هناك وسائل لا نهاية لها للتأليف بين عناصر متشابهة ، ولكن الذي أُعطيناه هو على وجه الدقة هذه الوسائل في التأليف لا العناصر نفسها ولا مبادىء التركيب التي قد توجهها . فنحن لا نسعى الى محاولة فهم حالات نفسية فردية بحد ذاتها ، وانما ننطلق من وجهة نظر بسيكولوجية تسعى الى ملاحظة الأشياء بحسب طريقة ما من طرق التفكير ، او بحسب منحى من المناحي الفكرية ، وبحسب صورة الوجود الخاصة بفرد من الأفراد ومن وجهة نظر تحلل التعقيدات أياً كانت بواعثها العقلية وبحسب الترتيب الخاص الذي تجري عليه الأفكار لدى هذا الفرد ، فنحاول ان نعرف ما يفكر به هذا الفرد عندما يتكلم أو يعمل بطريقة ما ، وان نكتشف سرائره ، أو نحاول ادراك حالات نفسية من خلال الاشكال المحسوسة

التي تتخذها في حركات الجسم أو التعابير الايمائية . اننا نشعر بلذة في ان نستر ما نفكر به بستار من الكلمات ومن تعابير الوجه وأن ندع الآخرين يكشفونه . والمسألة هنا هي ملاحظة الناس ومعرفتهم أكثر منها دراسة بسيكولوجية بمعنى الكلمة . إنها لأهمية أن نرسم صوراً أدبية على انطباع أولي بحسب حركات شخص ما وتعابير وجهه . اننا نحب التبدلات المستمرة في التلونات الفكرية ، والتعاقب المتصل للافكار التي يأتي بعضها ليحل محل بعضها الآخر .

يرى ماريفو في تعاقب الافكار هذا ثروة للفكر الانساني دائمة النمو خلال تطور البشرية . وما تطور التاريخ إلا عطاء من الأفكار مستمر . وقد انقرضت أجيال ولم تخلف آثاراً ولكنها أغنت بأفكارها الأجيال التالية . ان مكتسب العقل البشري لا يزال ينمو ، وسيستمر هذا النمو ما دام هناك بشر يتعاقبون ويعيشون الحياة . وكما أننا لم نكتشف بعد جميع الأشكال التي يمكن ان تتخذها المادة ، فكذلك لم تكشف النفس النقاب بعد عن كل ما قد يكون فيها ، ولم تستنفد بعد جميع طرائق التفكير والشعور .

كان الفكر في القرن الثامن عشر يبحث عن طرق جديدة لادراك الأشياء وإيضاحها ، وكان يريد ان يكشف جميع مظاهرها وأدقّ فوارقها وان يُقيم بينه وبينها علاقات جديدة ، وأن ينظمها على خلاف ما نظمت به حتى ذلك الحين ، وان يجد كل درجات التعبير الموافقة لهذه المكتشفات . وحيال الحقيقة الحية وتنوع المعطيات التي يزوده بها تاريخ الفكر فهو يلاقي ألف طريقة للتعبير عنها . انه لم يعد ينقاد للفكر المنطقي الهندسي الذي هو من الصلابة بحيث لا يصدع لما يبديه مشهد العالم من تنوع ، فهو يستسلم لخياله وينمي رهافة الفكر التي تتيح له أن يتأمل الامكانات المطابقة لوفرة معطيات الطبيعة . يقول فونتنيل : ان وجهات النظر المختلفة للفكر البشري غير محدودة ، والطبيعة كذلك غير محدودة [1] . فهناك من جهة ، الفعالية العظمى التي يقوم بها الفكر عندما يقيّم الامكانيات التي تقدم اليه ، او يدع فكرة ثم يعود اليها ، أو يكتشف ترابطاً ، أو يلمّح

---

(١) فونتنيل : تعدد العوالم .

بالكناية عن « لا أدري ماذا » ، هناك المرونة العقلية التي تنصاع لتغيرات الأفكار وتؤلف بين أمور متناقضة وتفرق بين أمور متشابهة ، والخيال الذي يبدع دوماً مجموعات من الأفكار الجديدة والامكانات الجديدة . وهناك من جهة أخرى النفس ، هناك العالم المجرد من بنية متماثلة الشكل والذي يقدم للفكر من خلال وفرة علاقاته وغناه الخاص صورة لجميع إمكانات التشكلات والعلاقات ويوفر له أكثر النظرات الموجزة تنوعاً . وكذلك في الفن فان دور الخطوط التي تتقاطع وتتلامس وتتشابك وتتباعد وتتراكب وتختفي لتظهر فيما بعد ، وجميع تراكيب التأليف الممكنة بين الأشياء ، والمجموعات الاحتمالية واللاارادية والاعتباطية للأشياء والأشخاص تغدو حاضرة في الذهن . وهذا يؤدي من جهة إلى رؤية ميتافيزيائية لما يبدو عليه مشهد العالم من وفرة وتنوع ، ومن جهة أخرى إلى الشعور بسيادة العقل القادر على خلق أشكال في هذه الوفرة الهائلة من الأشياء . والمراد الآن هو اكتشاف اساس نظري لهذه الثروة الماثلة أمام الفكر البشري يمكّنه من معرفة الأشياء منفردة وفي علاقاتها فيما بينها ، واكتشاف النهج الذي يستطيع به تنمية هذه المعارف .

ديدرو DIDEROT

يعبر ديدرو عن الفكر المرهف تعبيراً أخيراً في أسلوبه للاحساس بالعالم . فالعالم تنوع غير متناه أبدي الحركة ، والكون مجموعة هائلة من الأجسام يؤثر بعضها في بعض ويتقوض فيها كل شيء على شكل ما ليعاد تركيبه بشكل آخر ، ولا يمكن أن تكون في هذا الكون مادة متجانسة ، فالمادة بحد ذاتها لا بد ان تكون غير متجانسة . ينبغي ان تكون هناك لانهاية من العناصر المختلفة ، ولكل من هذه العناصر طاقته الخاصة واسلوب عمله الخاص ، وذلك كما في هذه الكومة من الذرات التي نسميها « ناراً » فان لكل ذرة منها طبيعتها وعملها وهناك قوانين بمقدار ما هناك من فوارق بين الصفات الخاصة بكل ذرة . ولا يمكن أن يكون في هذا الكون هدوء مطلق ، فكل شيء فيه هو في حالة حركة ، وكل شيء فيه في حالة مد دائم ، والأشكال التي تأخذها الأشياء في الطبيعة ليست أبداً نهائية . « ان جميع الكائنات وبالتالي جميع الاجناس يسري بعضها في بعض ، فكل حيوان

هو انسان قلّ ذلك أو كثر ، وكل معدن هو إلى حد ما نبات ، وكل نبات هو إلى حد ما حيوان ، وليس في الطبيعة شيء معين على وجه الدقة . . . فكل شيء هو إلى حد ما ماء أو هواء أو نار ، وهو الى حد ما من أصل أو من آخر [١] » .
ولا يمكن ان يكون في هذا العالم أفراد محددون بشكل نهائي . وما هو الكائن ؟ انه كتلة من عدد من الميول . وما هي الحياة ؟ انها سلسلة من الأفعال وردود الفعل . فما دمت حياً فاني أؤثر وأتأثر ككتلة ، وفي الممات أؤثر وأتأثر كذرات . إني لا أموت بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة ، ولا أموت أكثر مما يموت أي شيء آخر . ان الولادة والحياة والموت هي تبدل في الشكل . وأي شأن للشكل الذي يكون عليه الانسان ؟ ان لكل شكل هناءه أو شقاءه الخاص به . كل شيء يتبدل ، ويمضي ، ولا يبقى إلا الكل ، والعالم يبدأ وينتهي بلا انقطاع « وهو في كل لحظة في بدايته وفي نهايته معاً » .

إن الطبيعة تتحلل إلى تنوع غير متناه ، وهي أبداً متموجة ومختلفة في كل لحظة عن نفسها . « ما من ذرة تشبه ذرة أخرى وما من ذرة تشبه نفسها لحظة واحدة [٢] » وكذلك الأمر في حياة الناس ، « ففي كل قارة يختلف قطر عن الآخر ، وفي القطر الواحد اختلاف كل ولاية عن الأخرى ، ثم اختلاف كل مدينة عن اختها في الولاية ، واختلاف أسرة عن أسرة في المدينة الواحدة ، وفي الأسرة الواحدة يختلف كل فرد عن الآخر ، وفي الفرد نفسه يكون لكل لحظة سيماؤها وتعبيرها [٣] » وليس في الجنس البشري كله شخصان بينهما أدنى تماثل ، وفي الحقيقة لن يصل انسان أبداً إلى تفهم انسان آخر ، واننا لنلاحظ بعض الفوارق بين احكام الناس ، لكن هناك فروقاً لا نراها هي أكثر ألف مرة مما نرى ، فلكل امرىء طريقته في الرؤية ، وكل انسان يرى الأمور ويرويها بشكل يختلف فيه عن سواه ، وكل فرد يبدل وجهة نظره باستمرار . والنفس ذاتها لا تشبه نفسها في مراحل الحياة المختلفة ، فكل شيء يتبدل باستمرار في الشخص

---

(١) حلم دالامبير .
(٢) حلم دالامبير .
(٣) المرجع السابق . بحث في التصوير ، الفصل ٤ .

الواحد نفسه . « ما من لحظة نكون فيها نحن أنفسنا ، وحالة الكائنات هي في تقلب دائم [1] . » فالأفكار تتتالى والانسان نفسه لا يعرف كيف يتم ذلك « هكذا تستدعي فكرة فكرة ثانية ، وهاتان تستدعيان* فكرة ثالثة ، وتستدعي الثلاث معاً فكرة رابعة وهكذا » ، إلى ما لانهاية . وحسبنا ان نخلو إلى انفسنا وأن نصغي وسط الظلام والسكون إلى ما يجري فينا لنحسّ في داخلنا بهذا الدفق المستمر من الأفكار ولندرك ان هذا الذي يجري ليست له نهاية ولا يخضع لأية قاعدة . عندئذ يحدث لنا أن نرى « قفزات مذهلة في حركة فكرنا » . وغالباً ما « تستيقظ فكرة فتهز نغماً لا يمكن ادراكه بعد فترة من الزمن [2] » . . .

هذا هو عالم الفكر المرهف ، انه عالم جديد دوماً ، لا ينفك يتجدد ، عالم يبدو فيه كل شيء على أكثر الوجوه تعدداً ويتبدل مشهده من حين لآخر ، ذلك ان كل شيء يحتوي على جزء صغير من جميع الأشياء ، وكل شيء هو إلى حدٍ ما شيء آخر بحيث أن أدق التلونات هي وحدها التي تفرق بين الأشياء ، وبحيث تمر بدرجات غير محسوسة من شيء إلى آخر دون ان نحس بذلك . وليس في هذا العالم مبدأ بنياني كبير يمكن ان يضفي عليه الوحدة . إن مقداراً غير محدود من القوى ينتشر ويجعل كل شيء في حركة وغليان . « كل ما في الكون مدّ عام » [3] كما ان كل كائن ان هو إلا كتلة من الميول لا تنفك تتحد بطرائق مختلفة .

ان عالم ديدرو ، بما في مدّه المستمر من عناصر متنافرة ، هو صورة لما يجري في ذهنه حيث تتعاقب الأفكار وتتقاطع وتتدافع ولا تكون هي نفسها أبداً ، وحيث تتجمع بألف أسلوب وحيث تستدعي فكرة ما الآف الأفكار الأخرى نصف الهاجعة التي تتناغم معها قوية تارة ضعيفة أخرى ثم تتلاشى فما هي إلا صدى ثم تعود فتنصهر في الوان لا تدرك ، متباينة في كل لحظة ، إلى ان تبرز فكرة جديدة تنضم إلى الأفكار الأخرى وتزداد رسوخاً فتبدل الجميع . وقد كتب ميستر [4]

---

(١) المرجع السابق . في تفسير الطبيعة الكتاب ٨ .

(٢) حديث بين دالامبير وديدرو .

(٣) في تفسير الطبيعة .

(٤) هـ . ميستر : إلى روح ديدرو .

يقول : « عندما نمر في خاطري ذكرى ديدرو وتنوع أفكاره الهائل ووفرة معارفه المذهلة وما عليه خياله من اندفاع سريع ومن حرارة ومن صخب عنيف ، وعندما أذكر كل ما في أحاديثه من سحر وكل ما فيها من بلبلة ، فاني أبيح لنفسي ان أقارن روحه بالطبيعة كما كان يراها هو نفسه غنيةً خصبة زاخرة بالبذور من كل نوع ، رقيقة ذات جفوة ، بسيطة جليلة ، خيّرة سامية ، إلا انها لا مبدأ لها يهيمن عليها ولا سيد ولا إله » .

دائرة المعارف (الانسيكلوبيديا)

ولكن اذا نحن نفينا ان يكون هناك مبدأ ينظم كل هذا التنوع ، واذا كان كل شيء هو إلى حد ما شيء آخر وانه ما من حدٍ يفصله عنه ؛ فما عسى ان يكون مصير العالم في هذا كله ؟ انه قد ينتهي عندئذ إلى ان يصبح مجرد احصاء لابحاث منعزلة ، وتصفيفاً لوقائع لا رابط بينها ولا يمكن تصنيفها . كان الناس في القرن السابع عشر يعتقدون ان للكون بنية معينة حسبنا أن نعرفها كي ندرج جميع الأشياء تحت العناوين العلمية الموافقة للصنف الذي تشغله هذه الأشياء في العالم . وكان المبدأ الانشائي الذي توصف به الطبيعة هو نفسه المبدأ الذي كان يسود التصانيف العلمية .

أما في القرن الثامن عشر فلم يكن ممكناً الاعتقاد بهذا النظام المقرر بصورة نهائية ، فالكون يتألف من كائنات منعزلة لا نهاية لعددها وما من سبيل إلى تصنيفها بطريقة مذهبية ، ولا يمكن ان نعيّن أحداً منها على أنه الأول أو الأخير ، وانما تترابط جميعها وتتتالى بلا انقطاع وبدرجات لا تكاد تدرك . يقول ديدرو : « ان كان يبدو لنا ان بعض الأشياء مثل قمم الجبال من شأنها تشويه السطح المنسجم فمرد ذلك إلى أنظمة خاصة واتفاقات غامضة ومصادفات لا صلة لها بالأشياء ذاتها ، ولا علاقة لهذا كله بمقاصد الطبيعة » .

يلاحظ دالامبير ان الانسان قد سبق له أن بحث في كل شيء ، من مبادىء

العلوم الدنيوية إلى أسس الايمان ، ومن علم ما وراء الطبيعة حتى مسائل الجمال ، ومن حقوق الأمراء إلى حقوق الشعوب ، ومن الأرض حتى زحل ، ومن تارخ السماء حتى تاريخ الحشرات . لقد ناقش الانسان هذا كله وحلله أو بدأ معالجته على الأقل ، وكان قد نشأ فكر جديد وتطلع إلى المعرفة جديد ولذة جديدة في ملاحظة الأشياء واحداً واحداً في خواصها المفردة ، الأشياء البعيدة الغريبة وفوارقها وطرائق تآلفها . وكان الناس يحاولون أن يروا عن قرب ما يبديه مشهد العالم من تنوع . ثم جاء وقت تساءلوا فيه كيف يمكن إدراك كل هذه المرئيات وهذه المكتشفات المتفرقة إدراكاً إجمالياً دون الوقوع ثانية في حبال المذاهب ، ذلك الوهم القديم . تلك هي المشكلة التي حاول ديدرو ودالامبير حلها في دائرة المعارف (الانسيكلوبيدي) .

إذا ألقينا نظرة على النتائج التي حصلت عليها العلوم حتى ذلك الحين لاحظنا أنه ما من مادة استطعناأن نرجع فيها إلى مبادئها الأولى وأن هذه المبادىء تظل دوماً خلف الضباب . ومثل الكون مثل بحر محيط نشاهد عليه عدداً من الجزر بعضها أصغر والبعض الآخر أكبر ، أما ارتباطها باليابسة فيظل خافياً علينا . اننا لا نحل من لغز هذا العالم إلا بعض مقاطع لا نستخلص منها أي معنى ، وان سلسلة الحقائق التي نعرفها مقطوعة في ألف موضع منها ، بعض حلقاتها الصغيرة مرتبطة فيما بينها وبعضها الآخر متفرقة وهي تمثل الحقائق التي لا صلة لها بأية حقيقة أخرى . وقد كتب ديدرو يقول : « إن دائرة العلوم الواسعة مثلها مثل حقل كبير توزعت فيه ميادين مظلمة وميادين منارة ، ويجب ان يكون الهدف من أبحاثنا أن نوسع حدود الميادين المنارة أو أن نزيد عدد مراكز النور في هذا الحقل [1] ، وإنما ندرك هذا الهدف ببحثنا الوقائع الافرادية ، ثم إذا شئنا ان نجمع نتيجة هذه الأبحاث المنفردة ـ وهنا نجيب عن السؤال الذي كنا قد طرحناه على نفسنا ـ فان الفكر بفضل قدرته على التأليف يأتينا بما لا يحصى من وجهات النظر وإمكانات التصانيف . إلا أن أياً من هذه التصانيف لا يستطيع الزعم بأن له قيمة حقيقية ، فالطبيعة ليست مجزأة إلى حجرات ولا فصل فيها ،

(١) ديدرو : تفسير الطبيعة .

ولا يمكن أن نتبين فيها أجزاء عينية .

إلا أنه ما دام العقل البشري يقدم لنا طائفة من إمكانات الدمج بين الأشياء كيما ننظم معارفنا ، فما هو المبدأ الذي يهدينا في خيارنا ؟ ان مبدأ الخيار هذا بين مختلف إمكانات الدمج في كل علم لا يمكن أن تحدده إلا الغاية التي نسعى إليها . إن الغائية الملازمة للعلم نفسه هي التي تقرر الاختيار . فكل علم ليس له إلا المبادىء الخاصة به ، وهو يؤلف كلاً فردياً يتمتع ببنية خاصة ويهدف إلى غاية محددة . هذه المبادىء الخاصة بكل علم يجب ان ندعها له . ويمكن مقارنة الطريقة المتبعة في الانسيكلوبيدي بالطريقة التي يستخدمها علماء الجغرافيا . فالانسيكلوبيدي هي مثل خريطة جغرافية تشاهد عليها أشهر البلدان ومواقعها وما بينها من اتصال متبادل ، ثم هناك خرائط خاصة هي مختلف فصول الانسيكلوبيدي وبهذا ننهج نهج الباحث الجغرافي أي اننا نعنى عناية كبرى بتفصيل خرائط الأقطار المكتشفة ولكن لا يضيرنا أن نترك بينها مسافات خالية لا تزال فيها أراض مجهولة . وكما ان الخريطة العامة للكرة الأرضية ترتبط بوجهة النظر التي يتخذها الجغرافي فان الشكل الذي ستكون عليه الانسيكلوبيدي متعلق كذلك بالموقف الفكري للمساهمين فيها وبالطريقة التي سيعرض فيها كل موضوع . ويمكننا أن نتصور عدداً من المذاهب لجمع المعارف البشرية بقدر ما هناك من أنواع مختلفة لخرائط العالم . ان الانسيكلوبيدي تذكّرنا منظراً فسيحاً نرى فيه جبالاً وسهولاً وصخوراً وسطوحاً مائية وحقولاً وحيوانات ومختلف الأشياء التي يمكن أن يحويها المنظر . ان كل شيء فيه يتلقى نور الشمس من السماء ومع ذلك فكل شيء يُرى مناراً بشكل يختلف عن الآخر . وهكذا فان كل باحث ، وكل علم أو فن ، وكل مقال أو موضوع ملاقٍ في الانسيكلوبيدي لغته وأسلوبه .

من هنا يمكن أن نستشف التطور الذي بلغه الفكر المرهف في القرن الثامن عشر . فقد كان الناس في القرن السابع عشر يرون في الطبيعة سياقاً منطقياً رياضياً خاضعاً لقوانين يسهل وصولها إلى العقل ، وكذلك في الفن حيث نجد تناسباً يتوافق مع الكمال وبنية تخضع لنظامية تامة . إن نظامية العالم المادي والفن هذه

ليست موجودة في عالم الفكر اللامتناهي في تنوعه ، ولا في حياة الناس . ومن هنا كان في القرن السابع عشر تناقض معضل .

أما في القرن الثامن عشر فبالعكس ، وخلافاً لجماعة ديكارت ، تفرغ العلماء في العلوم الطبيعية للأبحاث التجريبية ـ ولا بد أن نشير هنا إلى هذه الطريقة العلمية التي تترك فيها جانباً كل ملاحظة منهجية ـ ومن جهة أخرى فقد عادت بهم هذه الطريقة إلى داخل التنوع الفردي بإطلاق العنان للفكر البشري الذي يجمع في سيادته وتحت صيغ فردية متجددة ، موجودات شديدة التنوع ، يجمعها بحسب وجهات نظر متعددة ، سواء من وجهة نظر اختلافها أو من وجهة نظر تماثلها أو أي نوع آخر من أنواع العلاقة. تقول جماعة دائرة المعارف ان العلم يريد أن يدرك وقائع منفردة وينبغي أول الأمر أن نجمع منها أكثر ما يمكن . ويمكن أن نتصور بين هذه الوقائع علاقات أشد ما تكون اختلافاً حسب وجهة النظر التي نضع نفسنا فيها . وكل واقعة يمكن أن تتصل بأحد جوانبها تارة بهذه الواقعة وتارة بتلك . فمن المستطاع إذن أن نجمع الكائنات بألف طريقة مختلفة . والطبيعة نفسها لا تقدم لنا مبدأ واقعياً لترتيب الأشياء ، فلا نعثر فيها على تصانيف واقعية أو مدلولات جاهزة كمدلول الانسان مثلاً أو الحيوان أو النبات . ان تنظيم الكائنات المنعزلة في ما هي عليه من تنوع يبديه مشهد العالم هو وظيفة من وظائف العقل البشري .

الوضعية العلمية

ولكن إذا اعتمدنا على هذه المجموعات الاعتباطية التي لا ندري من أين جاءتنا فكرتها فكيف نصل إلى معارف علمية تحمل في ذاتها أساساً لها بشكل ما ؟ وقد رأينا أن ذلك لن يكون بالبحث عن نظامية موضوعية أو عن علاقات واقعية بين الأشياء ـ إذ لا مجال لمعرفتها ـ وإنما يكون ذلك بأن نحاول العثور ، في المجموع المثالي الذي تنشئه العلوم وفيما بين جميع العلاقات الممكنة ، على خير هذه العلاقات أسساً . هذه هي النظرة الوضعية التي ستبلغ تمامها فيما بعد على يد أوغوست كونت . والعلاقة القائمة بين هذه النظرة وموقف إنسان القرن الثامن عشر ، أي العلاقة بين هذه النظرة ورهافة الفكر واضحة . وأمام إمكانات

العلاقات المختلفة بين الأشياء ، التي يبدعها تصور الانسان ، يدرك الفكر المرهف نسبيتها وانه يستحيل عليه إعطاؤ ها قيمة مطلقة أو مانعة . ان الوضعية العلمية التي تعارض علم ما وراء الطبيعة القديم تجد مبدأ اختيار علمي بين هذه الامكانات المختلفة للعلاقات بين الأشياء . وفي وسعنا الآن أن نقول لفلاسفة القرن السابع عشر : لئن كان حقاً أننا لا نستطيع إدراك النظامية الموضوعية للواقع الحي ، إلا أن الانسان لا ينفك يستشف بفضل أشكال العلاقات التي يزوده بها عقله ، صوراً جديدة لهذا العالم بتنظيمه الأشياء تنظيماً يبلغ بها غايات محددة . والقواعد التي يرتب بموجبها تنظيماته إنما تتبع فعاليتها الغائية ، أضف إلى ذلك انه ينبغي تصورها بحيث تكون خير الترتيبات تلك التي تتيح للعقل البشري ان يحيط بأكبر قدرة من الوقائع بأقل ما يمكن من المبادىء . ان للعلم إذن غاية مزدوجة : أن يباشر البحث عن وقائع جزئية ، ثم ينشىء بعدئذ بما حققه من مكتشفات متتالية أو آنية ، لا مذهباً بالمعنى الميتافيزيقي بل كلاًّ حسن التنسيق تُجمع فيه الأشياء في أنواع وتصنف في فصول أو تتكامل في مجموعات خاضعة لبعض القوانين . لكن ذلك لا يستلزم أن تكون غاية العلم هي السيطرة بطريقة مذهبية على المواد الأولية الجزئية . ان المعارف الجزئية لا تكتسب قيمة بمجرد انتمائها إلى مجموع عام من المعارف . هذا الانتماء إن هو إلا ثانوي ، وليست له من قيمة إلا بفضل المعارف الجزئية التي يقدمها للمجموع . وما المراد بذلك سوى وسيلة لادراك الوقائع الجزئية إدراكاً أفضل . ان من يكتفي بالعموميات المقررة في طريقة ما للتصنيف مثله مثل من يكتفي برؤ ية خريطة بلد دون أن يذهب إليه . ان منتهى غاية العلوم هي دوما معرفة الوقائع الجزئية كما هي معطاة .

هذا النهج الوضعي في رؤ ية الأشياء شبيه كما رأينا بنهج الفكر المرهف الذي تروق له ملاحظة الوقائع الجزئية وملاحظة النشاط الخلاق للفكر البشري من خلال تنوع الامكانات الذي تقدمه هذه الوقائع في علاقاتها المتبادلة . هذا النهج يسير جنباً إلى جنب مع اتجاه العلوم الطبيعية نحو الأبحاث التجريبية والاكتشافات الجزئية ، كما ان محاولاته في التصنيف في علمي النبات وطبقات الأرض ـ وحسنا أن نشير هنا إلى لينيه وبوفون ـ تمت بصلة القرابة إلى

النظرية الحسية في المعرفة التي بسطها لوك ومن بعده كونديلاك . ان الشيء الجزئي السهل الوصول إلى الحواس ، إن الشيء المعطى ، والـ « هنا والآن » لها الصدارة على المدلولات التي نكوّنها عنها .

إن ما يعنينا هنا هو الأسلوب الجديد في النظر إلى قيمة العلوم المبنية على تصور آخر للمعرفة العلمية . ففي مطلع القرن السابع عشر كان العلم يتوخى معرفة العالم ونظام العالم وهنا تكمن قيمته وسبب وجوده . أما في القرن الثامن عشر فان غرض العلم على عكس ذلك هو ان يتعرف على وقائع جزئية ويجمع منها أكبر قدر ممكن وان يقيم بينها علاقات متعددة توافق الغايات التي يراد بلوغها .

ولكن حالما نجعل سبب وجود العلم السعي إلى بعض الغايات فانه يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك أيضاً . ومع تسليمنا بأن العلم لا يمكن أن يدعي إدراك واقع الحياة أو بلوغ الحقيقة المطلقة فان بوسعنا ان ننيط قيمته بنظام قيم تتجاوزها ، فدائرة المعارف هي صنيع عصر النور ، ومن صنع الذهن الذي يخضع لقوانين عقل مبدع والذي يعترف بتفوق هذا العقل . إن العلم هو في خدمة العقل .

إن المعارف العلمية نفسها ، والتجربة ، والوقائع التي يؤيدها التاريخ لا تصلح ان تكون أساساً للعقل المبدع وأن تهيء المبادىء التي ستسير عليها الحياة إنها ليست سوى معطيات نسبية خاضعة للزمن ، أقصى جهدها أن تقربنا من الحقيقة . وفي مقابل ذلك فان مبادىء الانشاء الملازمة للعقل هي ذات قيمة مطلقة ، وهي قائمة على ما فينا من شعور بالحق ، هذا الشعور المعصوم المستقل عن الزمن . اننا لا نعرف إلا القليل عما هو العالم ، وعما كان عليه كل شيء حتى الآن ، وعما هو كائن . أما نحن على ثقة به فهو الذي ينبغي أن يكون كيما يسود الخير والحق . إن واجبنا الثوري يقوم على توطيد سلطان الحق والخير بمقتضى المبادىء المطلقة التي فطرنا عليها .

على العلوم إذن أن تستخدم لتنظيم الحياة الجماعية ـ وهنا تبلغ المرحلة

الثانية من تطور القرن الثامن عشر ـ على العلوم ان تعلم الانسان ما هو عادلٍ وخيّر ، وان تعلمه معرفة ما هو جميل ، وان تزوده بأمثلة من التاريخ يمكن أن يفيد منها ، وان تزلزل أوهامه وتفتح له إمكانات جديدة للسعادة . هذه هي نظرة الثورة الفرنسية ـ في مطلعها على الأقل ـ إلى العلوم . انها تجد مكانها ومهمتها في تنظيم جماعي يبدعه العقل ، وهي إذ تعجز عن أن تنشىء بنفسها مبادىء تنظيم كهذا تغدو الوسيلة التي يستخدمها العقل كي يبدع للبشر حياة أفضل بمقتضى مفاهيم الحق المعصومة . وفي غمرة الفوضى التي كان يبديها مشهد العالم حتى ذلك الحين كان من العبث البحث عن مبدأ وعن مجموع خاضع لقوانين . غير أن العقل المبدع كان في وسعه وحده أن يقدم قواعد تسمح بتنظيم حياة الجماعات .

بقي علينا ان نرى كيف أصبح العقل مبدعاً ، وكيف وجد البشر إلى جانب نسبية كل معرفة علمية ، المبادىء والشعارات الموضوعة للتعبير عن هذه المبادىء .

الفصل الثالث

مونتسكيو

العقل البنّاء

لنجعل من مونتسكيو MONTESQUIEU نقطة انطلاق . ان مونتسكيو ، شأنه شأن رجال عصره ، يعجب بتنوع الصور التي تتخذها حياة البشر . لقد كتب يقول : « إن روحنا قد خلقت لتفكر أي لتدرك . ولا بد لمثل هذا الموجود أن يكون لديه حب للاطلاع ، ذلك أنه لما كانت الأشياء جميعاً في سلسلة ، كل فكرة فيها تسبق فكرة وتعقب فكرة أخرى ، فاننا لا يمكن أن نود رؤ ية شيء من السلسة بدون أن نرغب في رؤ يةالشيء الآخر فيها . ولهذا تبحث النفس دوماً عن الأشياء الجديدة ولا تهدأ أبداً . وعلى ذلك نغدو أكثر اطمئناناً إلى إرضاء النفس عندما نريها أشياء كثيرة أو أكثر مما كانت تأمل أن ترى (١) » . هذا النزوع في النفس ، الذي يحملها دوماً نحو أشياء جديدة يجعلها « تتذوق جميع لذات المفاجأة (٢) . » . انها تحب الظرافة أكثر من الجمال . وقد كتب مونتسكيو يقول : « لا يمكن للمرأة أن تكون جميلة إلا على صورة واحدة ، غير انها تكون ظريفة على ألف صورة (٣) » . « وانها كذلك لمتعة كبيرة للنفس أن تنظر إلى بعيد (٤) » . ولذا فهي تنمي الأفكار العظيمة . ويقول مونتسكيو : « ان الفكرة تغدو عظيمة عادة عندما يذكر أحد شيئاً يكشف لأنظارنا عدداً كبيراً من الأشياء الأخرى ، وعندما يجعلنا نكتشف دفعة واحدة ما لم نكن نأمل في اكتشافه إلا بعد قراءة طويلة » . ان ما يفتنه هو ان الحقيقة الواقعية حسبما هي معطاة تقدم له دوماً موضوعات للتأمل جديدة منوعة . ولا يقتضي الأمر توحيد كل شيء . ان الفكر الفلسفي يقوم فعلاً على التمييز بين الأشياء ومعرفة تلوناتها .

إلا أن هذه الحقيقة الواقعية الحية ليست من المعطيات الكائنة مستقلة عن فكر الانسان . فقد تدخل البشر في كل مكان كمبدعين فأوجدوا الأعراف والعادات

---

(١) بحث في الذوق . الفصول .
(٢) المرجع السابق : في لذة المفاجاة .
(٣) المرجع السابق : في « لا أدري ماذا » .
(٤) المرجع السابق : في حب الاطلاع .

والقوانين والدول . وليس الأفراد موزعين واحد هنا وواحد هناك وإنما تجمعوا اتحادات وشعوباً وأمماً وطبقات اجتماعية ، وأنشأوا المنظمات . ويريد مونتسكيو ان يمر بكل هذا العدد من أشكال التنظيم التي تظهر بها حياة الجماعة ، وان يقارن بينها ، وان يثبت ما بينها من وجوه الاختلاف ومن وجوه التشابه .

ليس الهوى وحده هو الذي يقود خطا البشر خلال هذا التنوع في القوانين والعادات ، بل لا بد من أن يكون في هذه المؤسسات وفي هذه العادات وهذه القوانين معنى و« روح » . إنها ثمار الارادة والأفعال الرامية إلى بعض الأهداف ، إنها أوضاع يعود الفضل فيها إلى تدخل الانسان في مختلف الأحوال التي تتجلى عند البشر عبر التاريخ ، وهي منجزات عقلية بفضلها تقرر الشعوب مصيرها . ويتوخى مونتسكيو دراسة أشكال تنظيم الشعوب بحسب الغايات التي تسعى إلى بلوغها . انه يسعى إلى إدراك سبب القوانين ، فإذا بدا لك قانون ما غريباً للوهلة الأولى فينبغي الاقرار بأنه أكثر معقولية مما يبدو ، وان له سبباً لوجوده .

عندما يقوم المشرع بمهمته يلفي نفسه أمام بعض الشروط ، أمام مادة معينة إذاشئت . ان عليه أن يسن للشعب قوانين ، ولهذاالشعب أسلوبه الخاص في الحياة . ويعتري مونتسكيوالدهشة عندمايرى في أسفاره أن بين أهل البندقيةوأهل جنوى ، وكذلك بين سكان الجنوب وسكان الشمال ، هذا القدر من الاختلاف . « ان انكليزياً وفرنسياً وإيطالياً تعني ثلاثة عقول [1] » ، وان لكل شعب فرديته ، وهذه الفرديات الشديدة الاختلاف يقتضي تحليلها ، كل منها في جملتها ، آخذين بعين الاعتبار الظروف المتبدلة التي تعيش فيها ، والاقليم ، والأحوال الاقتصادية ، ودرجات التسلسل القائمة بين أفراد المجتمع ، وأفكارهم الأخلاقية أو الدينية وكل ما تستلزمه بنية البشر النفسية ـ المادية وعلاقاتهم بعضهم ببعض . علينا أن نسعى لندرك كيف تنشأ من هذه الأحوال المعقدة المتبدلة فردية شعب ما والفكر الذي يطبعه بطابعه . هكذا يجد المشرع نفسه أمام جملة معقدة من المعطيات

---

(١) مونتسكيو . أفكار ونبذ غير منشورة .

الأخلاقية والاقتصادية ، وعلى قوانينه ان تتآلف مع الطابع الخاص بهذه المنظمات . « وقد يكون نتيجة صدفة كبرى ان تناسب قوانين أمة شؤون أمة أخرى [1] » .

ولئن كان على القوانين ان تخضع لنمط الحياة عند هذا المجموع الذي تتولى هندسة بنيانه فان مهمة المشرع الانشائية تقتضي بعض الترابط في الأفكار ، فهي ذات علاقة مع بعض نماذج الحكومات وتذعن لمنطق هذه الحكومات الخاص ، المنطق الذي على المشرع أن يستنبطه . إن القوانين تؤلف مجموعات ينجم بعضها عن بعض . فهناك بادىء ذي بدء القوانين التي تبين شكل الحكم ديمقراطياً كان أم ملكياً أم استبدادياً . وعندما يتعين شكل الحكم هذا فانه يستلزم بطبيعته بعض القوانين كتلك التي تنظم حق التصويت أو تلك التي تنشىء مراتب اجتماعية بين المواطنين ، وهي القوانين التي تصدر عن منطق الحكومة المختارة نفسه .

ولا بد للمشرع من أن ينطلق من اثنتين من المعطيات : فهناك من جهة شكل الحكم الذي أقيم بموجب القوانين المرتبطة به ، ومن جهة ثانية الفردية الخاصة بالشعب الذي تسري عليه هذه القوانين ، هذه الفردية التي تحددها ، في وقت معاً ، بعض المفاهيم الدينية والأخلاقية ، وأحوال البلاد . ولكيما تستطيع هذه القوانين ان تتدخل بشكل خلاق في المجتمع الحي وان يكون لها أثر فيه ينبغي « لروح » الشعب أن تكون لها قيادة ، وان توجه فردية الشعب إلى غاية محددة . ان كل شكل من أشكال الحكم يقتضي أسلوباً للاحساس خاصاً به ، وروحاً يجب ان تهيمن على إنشاء جميع المنظمات الجماعية . ان مبدأ الديمقراطية هو الفضيلة ، ومبدأ الملكية هو الشرف ، ومبدأ الاستبداد هو الخوف . ولكي تسير الجماعة على هذه المبادىء ينبغي لتنظيمها بكامله أن يسير وفق هذه المبادىء ، وأن تتوحد هذه الجماعة في روح واحدة : فقوانين التربية ، وإدارة القضاء ، والمؤسسات ، والعادات الأخلاقية ، كل ذلك يجب ان يساهم في تكوين الجماعة بحيث تتلاءم مع شكل معين من أشكال الحكم . ولا بد من

---

(١) روح القوانين ، الكتاب الأول ، الفصل ٣ .

وحدة في الشعور يكون لها أثر فعال في إيجاد قيادة مشتركة بين جميع الارادات المختلفة التي يمكن أن توحي بها بواعث فردية . ان جميع أجزاء الكل ينبغي ان تخضع لدافع واحد بذاته .

إن امام المشرع إذن مادة للعمل هي عدد من الناس خلقت فيهم أحوالهم الاقتصادية والأخلاقية استعداداً فكرياً معيناً ، فللمرء من سكان الجنوب استعداد ما ، وللفرد من سكان الشمال استعداد آخر . فعلى كل القوانين وكل المؤسسات أن تتوافق مع هذا الاستعداد ولكن بتقويته وتوجيهه بحيث تتوصل المادة المعطاة إلى إنشاء المحتوى المناسب لشكل معين من أشكال الحكم . فان كان المراد مثلاً إقامة حكم ملكي وجب خلق شعور جماعي بالشرف ، انطلاقاً من الحالة الروحية لشعب ما كتلك الحالة التي يهيئها لانكلترا وضعها كجزيرة . ثم يأتي دور أنظمة الحكم والقوانين الملازمة لها في المساهمة في تكوين روح الشعب وتنميتها ، وهذا ما تفعله ، على سبيل المثال ، بعض المؤسسات البرلمانية التي تؤثر في نمط تفكير الجماعة وإحساسها وفي تطوره .

إن لكل مجتمع طابعاً خاصاً وأسلوباً للتفكير خاصاً ، وروحاً تكونت خلال العصور . ومنذ أن توجد هذه الروح فهي ذات قدرة كلية ، وكل ما تفعله السلطات الحاكمة وموظفوها متصل بها . انها روح الشعب التي لا تعلو عليها أية سلطة . ولعل الأصح ان نقول أنه ما من سلطة إلا وتكون هذه الروح أساساً لها . وهي تظل سائدة حتى يتم هلاك الجهاز الجماعي ، وكأنما هي محرك له ، وهي تبادله التأثير المستمر . فالقوانين تغدو حيّة ، وتتوافق المبتدعات الجديدة مع التيارات الايديولوجية الجديدة ضمن الجماعة . ان قوانين شعب ما ومعطياته النفسية لا تنفك تعارض بعضها بعضاً ، والخلافات التي تنشب ، خلال هذه الحركة الجدلية ، بين روح الجماعة والأشكال التي تأخذها القوانين ، يمكن والحالة هذه تخطيها باستمرار كما يمكن أيضاً لهذه الخلافات ان تقود الشعوب إلى الدمار . في هذه الحركة الأبدية من الأفعال وردود الفعل بين القوانين والروح العامة للشعوب تتميز بنيات الدول بعضها عن بعض وعن ذاتها أيضاً خلال المراحل التي تمر بها عبر التطور التاريخي . وعلى ذلك ففي وسعنا أن نتتبع حياة

الشعوب بتحليلنا التبدلات المستمرة التي تتم في تشريعها . ولكن منذ أن تقوم الوحدة بين القانون وروح الشعب ، ومنذ أن تظهر بنية هذه الروح الاجمالية فانها تستمر في تطورها وفق ما تعطيها هذه البنية من أشكال هي حركات تقدم أو تقهقر في حدود إمكانات معينة . ولذا فانها مهمة شاقة ان نخرق هذه الحدود أو أن نغير رسمها . ولا بد للمشرع من مزيد من الحذر عندما يتصدى في أمة ما لتبديل القوانين الأساسية التي رسخها التاريخ وظل الشعب متعلقاً بها . وقد كتب مونتسكيو يقول : « من الضروري أحياناً تغيير بعض القوانين ، ولكن ذلك نادر ، وإذا حدث فلا ينبغي ان نمس القوانين إلا بيد مرتعشة [١] » .

إن البقاء هو الغاية الرئيسية لكل جهاز جماعي ولكل دولة ، والقوانين هي الأشكال التي تأخذها غريزة البقاء لدى هذه الأجهزة وهذه الدول ، وهي سبب وجودها ، وبفضلها تعظم الشعوب وتقوى . ولكن قد تنشأ خلال تاريخ أمة ما تناقضات داخلية بين قوانينها الأساسية إما لأن روحها وتنظيمها النفسي لا يلائمان روح التشريع وإما لأن القوانين المراد بها خلق هذا التنظيم النفسي لا تستلهم شكل الحكم أو لأن المؤثرات الوافدة من الخارج قد وجهت الارادة وجهة أخرى .

وكتب مونتسكيو يقول : « لئن كان لجميع الدول بشكل عام هدف واحد هو البقاء ، إلا أن لكل دولة هدفها الخاص ، فقد كان التوسع هدف روما ، وكانت الحرب هدف سبارطة ، والدين غاية القوانين اليهودية ، والتجارة هدف مرسيليا [٢] ، وكانت غاية انكلترا الحرية السياسية » ومتى عرف هذا الهدف فانه يحتاج إلى قوانين خاصة كيما يتحقق ولكن القوانين مرتبطة بمعطيات أخرى كأحوال الاقليم ، وطبيعة التربة ، وكثافة السكان والديانة السائدة ، وكل منها يقتضي تشريعاً صالحاً لها ينسجم مع التشريع المتعلق بالمجموع .

تؤلف كل دولة إذن كلاً تهدف بنيته بكاملها إلى غايات محددة ، وجهازاً

---

(١) الرسائل الفارسية . الرسالة ٢٩ .

(٢) روح الشرائع . الكتاب ١١ ـ الفصل ٥

تجد فيه مختلف الميول التي يظهرها الناس وحدة هدف في قوانين تصلح إما لبقاء الجماعة وإما لازدهار مصالح مشتركة معينة . ويختلف طابع هذه القوانين بحسب طبيعة المحتوى الذي ستحدد له شكله . ويرى مونتسكيو ان القوانين كاللوحات الفنية ، فهناك « قوانين جميلة » وهناك قوانين قبيحة . ان فن خلق المجتمعات وتنظيمها هو رأس جميع الفنون ، وعلى سائر الفنون ان تكون تحت سلطانه لأنه هو الذي تتعلق به حياة الشعوب وسعادتها . والمشرع الفنان يلاقي في ما يعرض له من معطيات لا حدّ لتنوعها ينبوعاً للالهام لا ينضب ، وتظل تخطر لفكره تراكيب جديدة من القوانين ، لكن أكثر المشرعين كانوا أناساً قليلي الذكاء ، « ويبدو - كما يقول مونتسكيو - انهم جهلوا عظمة مهمتهم وسمو شأنها ، فغاصوا في تفاصيل لا طائل تحتها ، وأطالوا في الحالات الجزئية ، مما يدل على ذكاء ضيق لا يرى الأشياء إلا بأجزائها ولا يحيط بالشيء إحاطة النظرة الشاملة [1] »

والحال ان واجب المشرع الأول هو ألا ينظر إلى الأشياء إلا بدلالة المجموع الذي تؤلفه ، وان يعرف متى يكون بين أجزاء الكل توافق أو تنافر « يجب أن تؤخذ القوانين كلها معاً وان تقارن كلها معاً [2] » ورب عناصر متنافرة في ظاهرها كل التنافر تساهم في مصلحة الدولة . ويقول مونتسكيو : « أليست عظمة العبقرية تقوم بشكل أفضل على معرفة في أي حالة يلزم التماثل وفي أي حالة تكون الحاجة إلى التخالف ؟ [3] » ، « إن ما ندعوه وحدة في هيئة سياسية هو شيء فيه لبس ، والوحدة الصحيحة هي وحدة الانسجام الذي يجعل جميع الأجزاء مهما بدت لنا متنافرة ، تؤدي إلى خير المجتمع العام مثلما تؤدي الانغام المتنافرة في الموسيقى إلى التوافق التام . وربما وجدنا وحدة في دولة يخيل إلينا أننا لا نرى فيها سوى التنافر ، وحدة هي انسجام تنجم عنه السعادة التي هي وحدها السلام الحق ، تماماً كما يجري بين أجزاء الكل التي يربط بينها تأثير بعضها ورد فعل بعضها الآخر [4] » .

(١) الرسائل الفارسية . الرسالة ٦٩ .

(٢) روح الشرائع . الكتاب ٢٩ الفصل ٩ .

(٣) روح الشرائع الفصل ١٨ .

(٤) عظمة الرومان وانحطاطهم . الفصل ٩ .

وإذا شئنا أن نكوّن فكرة عن قيمة هذه التنظيمات في القوانين وجب أن نبدأ فنتساءل ما إذا كانت هذه التنظيمات تصل إلى غايتها ، وما إذا كانت الشعوب الخاضعة لها تتقهقر أو تتقدم . فالظروف التي تعيشها الشعوب تتبدل أو تتعدد فتفقد القوانين سبب وجودها الذي كان لها من قبل . والسؤال كله يقوم على معرفة ما إذا كانت أشكال التشريع النافذة سيتاح لها ان تناسب هذه الظروف الجديدة ، وان مصير الشعوب لمرتبط بذلك . وليس المقصود أن نستقصي القيمة المطلقة للقوانين ولا ان نحاول البحث عن شكل الحكم الأمثل . ان قيمة القوانين نسبية تماماً ، وهي تتناسب مع « الناس الذين يتأملون فيها » . وربما كانت هناك قيم مطلقة إلا أن فكرنا عاجز عن تحديدها . « هذا المبدأ علينا ان نثبته في ذهننا جيداً ، فهو يمحو معظم أوهامنا المسبقة ، وهو آفة الفلسفة القديمة كلها ، من علم الطبيعة لدى أرسطو ، إلى ما وراء الطبيعة لدى أفلاطون ، وإذا قرأنا محاورات هذا الفيلسوف الفيناها نسيجاً من السفسطائية ليس إلا ، حاكه الجهل بهذا المبدأ[١] » .

عندما يكون مونتسكيو في سفر فان ما يدهشه هو القيمة النسبية للصور التي تبدو فيها الجماعات المختلفة ، فلا يمكن الحكم عليها بوجهة نظر واحدة . انه يقول : « ان الأسفار تمنح العقل سعة كبيرة : بها يتخلص الانسان من الأفكار المسبقة في بلده ، وقلما يظل قابلاً لحمل أفكار الأجانب المسبقة[٢] » . علينا أن نأخذ البلدان كما هي وان ننظر إلى جميع شعوب أوروبا بمثل التجرد الذي ننظر فيه إلى مختلف شعوب جزيرة مدغشقر »[٣] ولا يمكننا القول ان عادات أمة ما وأعرافها أفضل من عادات أمة أخرى وأعرافها . وما عسى أن يكون المعيار الذي نبني عليه هذا الحكم ؟ يتخيل مونتسكيو رجلاً تغرّب عن بلاده ، رجلاً فارسياً رحل عن بلده ووصل إلى أوروبا فألفى غريباً كل ما يرى وما يسمع في عالم ليس فيه شيء مستغرب علينا نحن الاوروبيين. فهو يشاهد ما يبدو على مسرح العالم

---

(١) أفكار ونبذ لم تنشر .
(٢) .متفرقات غير منشورة .
(٣) أفكار ونبذ غير منشورة .

من تنوع ، ومواقف الناس المتعددة إزاء الأشياء ، والدهشة الصبيانية التي تعترينا أمام أعراف الشعوب الأخرى وعاداتها ، وتفاهة تقديراتنا المستوحاة من أفكارنا القومية المسبقة ومن الزمن الذي نعيش فيه ، وينجم عن ذلك أنه لا يستطيع أن يقيّم الأشياء إلا من وجهة نظر نسبية .

وعندما يكون مونتسكيو في سفر لا يستطيع أن يتأمل المظاهر المتعددة للحياة البشرية كمراَقب محض . وكيف يقف منها موقف غير المكترث ما دامت سعادة البشر وشقاؤهم منوطَين بها وما دام مبدأ حياة الشعوب نفسه يتجلى من خلال تنوع تنظيماته ؟

يقول مونتسكيو : « عندما تنقلتُ في البلدان الأجنبية تعلقت بها تعلقي ببلدي الخاص ، وسعدت بسعادتها وتمنيت لها أن تكون مردهرة الحال [1] . من هذه النقطة ينطلق كي يقيّم القوانين المختلفة . ان قيمتها تكمن في درجة موافقتها للميول والمواقف الفكرية لدى الأشخاص الذين يخضعون لها ، وفي ما توفر من وسائل قليلة أو كثيرة تستعين بها للوصول إلى هذه الغاية . وبما ان البشر والجماعات البشرية تختلف فيما بينها فانه يستحيل القول بأن قوانين معينة هي أفضل القوانين جميعاً . « إن القوانين البشرية ترسم ما هو حسن لا ما هو أحسن » .

« إن هناك أموراً حسنة عدة ، أما الأحسن فليس سوى واحد [2] » . فلنحذر إذن « مقارنة قانون بمفرده بقانون آخر بمفرده [3] » . بل يقتضي دوماً وضع كل قانون ضمن المجموعة التي تتألف منه ومن قوانين أخرى ، ثم مقارنة القوانين كلها معاً بدراسة مختلف الغايات التي تهدف إليها . والسؤال الوحيد الذي يفرض نفسه في هذه الطريقة النسبية لتقييم القوانين هو معرفة ما إذا كان القانون المعمول به صالحاً ، وبتعبير آخر ، معرفة مقدار أثره في بقاء الشعب ومدى ملاءمته للروح العامة في الأمة .

---

(١) أفكار ونبذ غير منشورة .
(٢) روح الشرائع . الكتاب ٢٦ الفصل ٢ .
(٣) المرجع السابق . الكتاب ٢٩ الفصل ٩ .

إن عالم الانسان كما يتصوره مونتسكيو ، هو عدد متلاصق من الجماعات المنظمة وفق مبادىء مختلفة . ولا يعنيه أن يعرف ما إذا كانت هذه الجماعات تؤلف كلاً خاضعاً لقانون شامل يلزمها جميعاً . إن العلاقات بينها ضيقة عدائية إلى حد ما ، فهي تتقاتل ويتوسع بعضها على حساب بعضها الآخر ، وتعقد المعاهدات ، ولكنها لا تخضع لقوانين تطور شامل .

يرى مونتسكيو إذن في التنوع غير المتناهي للمعطيات السياسية في التاريخ ، تعاقباً أو تواجداً للمنظمات ذا قيمة نسبية وكل منها يهدف إلى غاية محددة كما يرى تعاقباً أو تواجداً بين المجتمعات التي لكل منها طابعها الفردي . ان الشعوب تتقدم ثم تتقهقر حسب الضرورة الداخلية لبنيتها النظامية ، أما اكتشاف القوانين التي يمكن أن تكون مشتركة بين مختلف هذه المنظمات فتلك مسألة يبدو أن مونتسكيو لم يتعرض لها . إنه لا يذهب إلى حد إلزام الأمم بسلوك طريق واحدة للتطور ، فلن يتعرض إلى ذلك إلا فيما بعد عندما يتم فهم نمو البشرية من زاوية التقدم . وإنما يكتفي مونتسكيو بدراسة القوانين الخاصة بكل دولة وبمقارنة دساتيرها المختلفة ، ولا يسعى إلا إلى أن يكتشف ، بالاستقراء ، من بين المواد التي يزوده بها التاريخ ، القواعد العامة لاشكال تشريعية معينة .

لقد بحث القرن السابع عشر في ما عسى أن يكون لهذا الكون من معنى ، ولا يبدو مونتسكيو معنياً بذلك ، فالأرض ليست سوى « ذرة » في الكون الفسيح . وهو يجهر بقوله : « أي خير لنا في تأليف كتب عن هذه الأرض الصغيرة التي لا يكاد يزيد حجمها عن حجم النقطة [1] ؟ » إن شيئاً واحداً يعنيه ، هو أن يكتشف في تنوع المعطيات التي يقدمها تاريخ عالم العقل ، المعنى الذي تأخذه الفرديات الجماعية التي يخلقها الفكر البشري سعياً إلى أهداف معينة ، وأن يستقصي قيمتها النسبية . إن ما هو متنوع وعرضة للتبدل ، وان ما ليس له معنى بمفرده ، يكتسب معنى في حشود جماعية انشئت وفق قوانين وبهدف الوصول إلى غاية خاصة . وفي الحق هيهات ان تكون لبنية القوانين التي صنفها البشر عظمة بنية القوانين التي نظمت هندسة الكون . إن من الممكن أن تكون

(١) افكار ونبذ غير منشورة .

حياة الانسان وكذلك جسده ، والحيوانات أيضاً ، تنظمها قوانين هي بطبيعتها لا تتغير لأن الله قد سنها . لكن الانسان « كائن محدود الذكاء . . . عرضة للجهل والخطأ ولألف هوى » ومن جهة أخرى فان من طبيعته ان يقوم بأعماله بنفسه « ينبغي ان تكون له سيرة » وان يبدع « وهو إذ خلق ليعيش في المجتمع [1] » لا بد له من أن يجد صوراً لوجود مشترك . هكذا يبدع الانسان لنفسه صوراً قادرة على إشاعة بعض الاستقرار في حياته المتبدلة وفي حياة الشعوب ، ويسن قوانين ليست سوى العقل البشري الذي يدير شعوب الأرض ويأتلف على أشكال عدة مع الأغراض المتنوعة التي ينوي بلوغها .

هذا هو الموقف الجديد للعقل بالنسبة إلى الواقع الحي . إن هذا الواقع الحي لم يعد فوضى مضطربة خالية من المعنى يشعر أمامها الانسان بعجزه . إن عقل الانسان هو الأمر الناهي في التبدلات التي تمر بها مخلوقاته ، فهو يتصرف بها ، ويصوغها ويطورها على هواه . وليس المراد هنا كذلك نظاماً حصلنا عليه بالمعرفة وحدها ، وليس المراد الاهتداء إليه بكل بساطة في مختلف العلاقات الممكنة بين الأشياء ، وان ننفذ ببصيرتنا إلى ما لدى العقل من طرائق مختلفة في جميع معطيات الواقع . ان عنصراً آخر غير رهافة الفكر يتدخل هنا . فالانسان يشعر بأنه قادر على أن يتدخل بنفسه في الواقع وأن يكيفه ، فهو الفنان والمهندس الذي يصوغ لحياة الشعوب شكلها ، إنه يعلم أن المجتمعات لم تعد مجرد معطيات ، وإنما هي مادة للبناء . يتعلم المرء كيف يحلل الدولة بحسب مبادىء بنيتها وان يفهم القوانين في علاقاتها المتبادلة وان يرى كلاً جماعياً بدلالة الغاية التي يسعى إليها . ومنذ أن يتعين غرض جماعة ما فلا بد أن تنجم عن ذلك قوانين معينة من شأنها أن تأتينا بمجموع موجه في وجهة محددة . وعلينا أن نتساءل ما إذا كان كل واحد من هذه القوانين يدخل في التركيب الغائي للمجموع ويساهم في بلوغ الغاية التي يسعى إليها . أما مونتسكيو فهو يرى أنه لا يمكن أن يكون للدولة سوى غرضين : الغرض الأول الرئيسي هو حفظ بقائها ، والثاني خاص بها كالتجارة ، أو غزو بلدان أخرى الخ . . . فليس من غرض ذي قيمة مطلقة ،

---

(١) افكار ونبذ غير مشورة .

ولا نستطيع القول إن قانوناً ما هو صالح بنفسه ، فقد يبدو القانون صالحاً في أزمنة معينة وسيئاً في ظروف أخرى ، وإنما تقاس قيمته بمدى موافقته لفرديه الشعب، الذي يطبق عليه ، وليس في وسعنا أن نبين رأينا فيه إلا عندما نضعه ضمن المجموع المؤلف في وقت معاً من الظروف القائمة ومن تشريع غائي محدد .

مذهب الحرية في كتاب « روح القوانين »

والحرية كما تفهمها الثورة

كان واضحاً انه ليس في وسع الثورة الفرنسية أن تقف عند وجهة النظر هذه . وسيقول رجال الثورة أن مونتسكيو يدرس علاقات القوانين فيما بينها ويحللها ببصيرة خارقة ، إلا أنه يكتفي في أبحاثه بأن يستقصي إلى أية درجة تتناسب القوانين مع هذا الشكل أو ذاك من أشكال الدستور ، ولكن أليس المقتضى أول الأمر أن نعرف ما إذا كان هذا الشكل موافقاً أم لا ؟ يخيل إلينا أنه يقول للشعوب : ان شكل الحكم هذا يجب ان يكون كذلك ، لسبب بسيط هو أنه كذلك وللسبب نفسه يجب ان يظل هذا الشكل على حاله . إلا أن هذا القول لا يجيب في شيء عن السؤال المطروح وهو معرفة ماذا كان هذا الشكل من الحكم موافقاً للعقل أم لا ، وما إذا كان مقبولاً من الناحية الحقوقية أم لا . انه دوماً أكثر اهتماماً بالبحث عن أسباب ما هو كائن منه بالبحث عما يجب أن يكون . وكيف لنا ان ننطلق من واقعة لنستنتج صحتها ؟ إن هذا ليؤدي بنا إلى إحلال الواقع محل القانون ان مثل هذا المنهج يجعل جميع الأخطاء والمحالات والجرائم مشروعة . وعلينا أن نميز بين مونتسكيو المؤرخ ومونتسكيو المشرع ، فهو يكاد يكون مؤرخاً دوماً ومشرعاً في النادر . إنه يعرّفنا عادات بعض الشعوب وظروف عيشها فيصل بالاستقراء إلى بعض النتائج المنبثقة عن هذه الظروف . ولكن هل يستلزم ذلك أن نجعل لنتائجه هذه مدى شاملاً ؟ إن مؤلّف « روح القوانين » تنقصه البداية والخاتمة ، ان قوانينه ليس لها أساس ولا

هدف حقوقيان ، وهذا ما ظل يؤخذ على مونتسكيو أثناء الثورة الفرنسية ، فلم يكن مقبولاً منه أن ينطلق من الواقع إلى القانون ، وألا يعنى بما هو كائن وألا يعبأ بما يجب أن يكون . ويقول معارضوه لئن كان أمر من الأمور قد وقع في هذا البلد أو ذاك ، وفي هذه الحقبة أو تلك ، منذ ألف عام أم في الوقت الحاضر ، في ظل هذا الاقليم أو ذاك ، كان مشروعاً أو غير مشروع في نظر الهدف الخاص الذي تسعى إليه الدولة ، فان علينا دوماً أن نعرف ما إذا كان هذا الأمر عادلاً أم غير عادل ، صالحاً أم سيئاً . إن قتل انسان يظل قتلاً أياً كانت درجة خط الطول والعرض التي اقترف فيها . ان التنوع المتعدد في الزمان والمكان يقابله شمول مبادىء الحق ووحدتها وعموميتها . وانطلاقاً من هذا يمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك ، فإذا استطعنا ان نقول عن كل واقعة جزئية يأتينا بها تاريخ الفكر البشري في وفرته إنها صالحة أو سيئة ، عادلة أو غير عادلة ، أفلا نستطيع حينئذ أن نحدد كيف يجب ان تكون الأشياء في مجموعها كي ترضي الأخلاق والعدالة ؟ وان نجد معياراً لتكوين الجماعات البشرية ؟

إني لأعرف أن هذا القانون أو ذاك سيء أو غير عادل ، وأنا واثق من هذه المعرفة ، ولكن كيف ينبغي ان يكون هذا القانون ليكون صالحاً أو عادلاً ؟ إن حكم القيمة ينشأ عن صفة شمول القيمة . ولكن أين هو المعيار الذي يقبله جميع الناس والذي ينبئنا بما يجب ان يكون عليه كل شيء كي تتحقق القيم المطلقة ؟ لقد تصور مونتسكيو التنظيم الجماعي ، أي الدولة ، على أنها جهاز يسعى إلى غاية ، أو كل مبني حسب قوانين تهدف إلى تكوين مجموع معين بدقة ، أي تكوين وحدة غائية . ولكن كيف نحدد الغاية التي تسعى إليها الجماعات بموجب مقاييس للقيمة شاملة ؟ ففولتير من جهة يرى ان النقد العام يكون حسب مقاييس للقيمة تطبق على الجميع دون تمييز ، وهي دوماً المقاييس نفسها ، بينما يرى ذلك مونتسكيو من جهة أخرى في مبادىء هندسة المجتمعات المبنية لغرض بلوغ أهداف معينة

فهناك من جهة ، الشعور النقاد الأعظم الذي يرجع إلى مبدأ واحد هو مبدأ الحق ، وهناك من جهة ثانية المبادىء دائمة التحول التي يمكن أن

يستخدمها العقل البنّاء كي يجمع الناس في وحدات جماعية يسعى كل منها إلى غرض يختلف عن غرض الأخرى .

وأما وقد بتنا نعرف ما إذا كان أمر ما عادلاً أم لا ، كما نعرف كيف نتصدى للواقع الحي لنطويره وتوجيهه وفق قوانين ، فان الأمر يقتضينا الآن ، في التكوين الغائي للجماعات ، ان نتصرف بحيث نبلغ غاية مطلقة القيمة . هذه الغاية المطلقة نجدها في الحقوق . فكل انسان هو قيمة مطلقة إذا نظرنا إليه بمنظار الحقوق . ان لهذا الانسان حقوقاً طبيعية معينة بوصفه إنساناً ، أياً كان موطنه في هذا العالم وأياً كان الزمن الذي يعيش فيه . هذه الحفوق خلقت مع الانسان نفسه . ان للانسان الذي نتصوره على هذا الأساس قيمة مطلقة من الناحية الحقوفية وتتعين صفته بحقوقه . فمن حقه أن يعيش وألا تعاق تصرفاته وأن يبرم العقود الخ . وعندما نريد أن نعرف ما إذا كان عمل من الأعمال صالحاً أو سيئاً ، عادلاً أو مجحفاً ، علينا أن نتساءل إذن ما إذا كان هذا العمل يناقض أو لا ينـ'قض الصفة الأصلية التي تضفيها الحقوق على الانسان قد يكره شخص شخصا آخر على أن يؤدي له خدمة معينة ، فهو بذلك ينال من حقه في الحرية ، أما إذا كان بين هذين الشخصين عقد يلتزم بموجبه الشخص الثاني باداء خدمة للأول وفق شروط معينة فليس في القضية خرق للحقوق . وليس الأمر على خلاف ذلك عندما يطلب المجتمع الذي كونته الدولة إلى أحد الأفراد أن يقوم باداء خدمة ما . فان كان بين الطرفين عقد فهذا الطلب سائغ ، وان لم يكن عقد فليس له مسوّغ فينبغي أن تقوّم جميع القوانين بمدى موافقتها أو مخالفتها لحقوق الانسان . ان الحق فوق القانون ، فلا بد لكل قانون ان يقوم على الحق وان يهدف إلى الحق . ان الدولة شركة بين أفراد تتمتع بحقوق تهدف إلى تأمين حقوق الجميع . فلكي نقيم دولة تتحقق فيها هذه الشروط لا بد لنا من تنظيم جماعي قائم على القوانين . لنبدأ إذن بتوطيد دعائم حقوق الأفراد الطبيعية ، وعندها يمكننا أن نقول في كل قانون ما إذا كان قائماً على الحق أم لا ، عادلاً أم غير عادل ، وأن نحكم على قيمته وملاءمته من وجهة النظرالحقوقية ، ففي مبادىء الحقوق يجب علينا أن نبحث المعيار المطلق الذي به نستطيع إقامة مجتمع .

هناك إذن خلافات في الرأى عميقة بين وجهة نظر مونتسكيو ووجهة نظر الثورة الفرنسية . إن مونتسكيو يفهم عالم الانسان على أنه عدد من الجماعات وان لكل فرد علاقة معينة بجماعة ، فحياته ومصيره واتجاهه الفكري تابعة إلى حد كبير للجماعة التي ينتمي إليها ، فهو يعيش معها ، حتى انه ليموت في سبيلها في الوقت المناسب ، فعلى كل فرد أن يشعر في نفسه بشيء من الحياة المشتركة والروح العامة . وهذه الروح العامة التي تحدده وتوجهه ولكنه يجهلها ، يجب ان تصبح حية فيه ، وان يغدو عالماً بها وان تكون محرك أفعاله . وبهذا ينصب مونتسكيو علامات طريق لما يمكن أن نسميه بالحس المدني ، ويبرز قيمة الجماعة ويجعلها مركزاً لمشاعر الأفراد الذين تتألف منهم ومركزاً لأفكارهم . أما الثورة الفرنسية فانها تتدخل في حياة الشعوب تدخل الخالق وتتوخى تغيير أحوالها . وهي تنادي بقولها : لنبدع أشكالاً للحياة جماعية جديدة ، لنخلق شعباً جديداً سعيداً ، وحينذاك يجد الفرد سعادته ضمن الجماعة ويرتبط بها بشكل طبيعي .

ويقول مونتسكيو أيضاً أن حياة الجماعات تحددها سلطة غير شخصية ، هي القانون ، القانون الذي يتدخل في حياة كل فرد ، ويتجاوزه ، ويبقى من بعد الأجيال ، وينمو بمقتضى منطق محايد ، ويبقى مستقيماً وموضوعياً إزاء تعسف الأفراد وطباعهم الذاتية ، فلا يستطيع الأفراد التصرف إلا داخل هذه الصيغة من التنظيم غير الشخصي ، وأن أعضاء مجلس الشيوخ في جمهورية ، وكذلك الملك والموظفون في مملكة ليسوا سوى آلات في الجهاز الشرعي الناظم لمجموع المواطنين ، ولا يجوز أن يتجلى نشاطهم إلا وفق الأشكال التي يحددها القانون ، فإذا خالفوا القانون وجب عليهم أن يتخلوا ، وإلا فان الشعب هو الذي سيقاد إلى الدمار . فهناك إذن معطاة تاريخية هي أن سلطة غير شخصية تحكم الفرد ولا ينبغي أن ننصاع إلا لها ، أي للقانون الذي هو العقل الانساني ، لا للانسان . فيجب ان تكون هناك سلطة فوق الجميع حتى الملك ، ولا يجوز للملك ان يحكم إلا باسم القانون وليس له إلا أن ينفذ القوانين باعتبارها « المحصلات الضرورية » الناجمة « عن طبيعة الأشياء » .

لكن الثورة الفرنسية تتجاوز مونتسكيو في هذه الناحية أيضاً ، فهي تسأل ما هي السلطة التي تسن القوانين ؟ يرى مونتسكيو أن القوانين حصيلة مسيرة تاريخية ، فهي ترجع أحياناً إلى مشرع أو حكيم ، وأحياناً إلى إيحاءات شعب مجاور ؛ كما يحدث أيضاً أن تفرضها أمة غالبة على أمة مغلوبة ، فتارة يكونُ المشرع هو مجلس الشيوخ وتارة مجلس النواب أو الشعب بكامله أو الملك حسب الأسلوب المبين في الدستور ، إلى ما هنالك من مظاهر للعقل البشري الذي يفصح عن نفسه بأكثر الأساليب تنوعاً عبر التاريخ ولدى مختلف الشعوب .

أما الثورة الفرنسية فعلى العكس لا تتصور أن القانون يمكن أن يكون من صنع فرد أو مجموعة أفراد . فالفرد ، بطبيعته لا يكون إلا مستبداً محدود الفكر ، تسيره دوافع شخصية ، وطبيعة القانون غير الشخصية لا يوافقها إلا سلطة تشريعية غير شخصية . فالارادة العامة للجماعة هي التي يجب أن تسن القانون ، والكل هو الذي يجب ان يشرع لنفسه ، هذا الكل الذي تذوب فيه جميع الميول الخاصة ، وتخضع فيه المصالح الخاصة للمصلحة العامة . إن الأمة وحدها هي التي يمكن أن تضع لنفسها القانون . وكان مونتسكيو قد تصور الأمة كما أوحى بها إليه التاريخ على أنها كلّ نفساني ، أو جهاز له روح يجب ان تنسجم معها القوانين غير أن الأفراد الذين كان معهوداً إليهم وضع هذه القوانين يتغيرون بحسب الظروف وبحسب الدستور النافذ في البلاد . ان الكل الذي ينشئه روح الأمة لم يكن سوى غرض القوانين ، أما في ظل الثورة الفرنسية فانه يغدو قضية السلطة التشريعية .

لقد خول مونتسكيو العقل المطلق سلطة وضع القوانين وتقرير مصير الأجيال المقبلة هذا الايمان بسلطان العقل ، الذي يعمل عن طريق القانون ويحدد حياة جميع أفراد الجماعة ، قد أدى أثناء الثورة الفرنسية إلى الاقتناع بأن هذه الجماعة هي التي يجب أن تقرر بمطلق سيادتها التدابير المتخذة بشأن قضيتها . والحق ان مونتسكيو قد رأى في القوانين مظاهر العقل البشري المطبق على الواقع الحي . لكن هذا العقل ، في رأيه ، يتجلى بشكل ظواهر تاريخية متبدلة ، ويخضع لمختلف المعطيات ، ويتلاءم معها ، ويخاتلها ، ويحاذرها ،

وهو نفسه عرضة لألف خطأ . إنه عقل يخلق تركيبات من قوانين ذات قيمة نسبية دوماً وطابع مختلف أبداً ، قوانين ليس فيها شيء من وحدة قوانين الطبيعة ولا من نظامية الطبيعة العظيمة الثابتة . وفي مواجهة هذا العقل النسبي المتعدد الأشكال تضع الثورة الفرنسية العقل الشامل المطلق الواثق دوماً من نفسه لأنه يرجع إلى مبادىء الحقوق الممكن تطبيقها في العالم أجمع والتي تنظم كل شيء ، هذه المبادىء الصالحة لجميع الشعوب . وبتطبيقنا هذه المبادىء إنما نتمشى وفق نظامية الطبيعة ونحقق ما هو أساسي في طبيعة الانسان نفسها .

يحتمل أن تكون هنالك ، في الحقيقة ، تباينات كثيرة في طريقة تحقيق مبادىء الحقوق هذه . وفي هذه الناحية كان تأثير مونتسكيو عظيماً في مطلع الثورة كما في آخرها ، فهو يورد حرية المواطنين في جملة أهداف القيمة النسبية التي يمكن للجماعة التي تؤلفها الدولة ان تمنحها لنفسها . وهذا ـ على سبيل المثال ـ ما أرادته انكلترا لنفسها ، ويضيف مونتسكيو انه إذا شاءت دولة ما بلوغ هذا الهدف فلا بد من أن تتحقق أمور معينة وان يحدد القانون أوضاعاً معينة ، وكمثال على ذلك لا يجوز ان تجتمع السلطتان التشريعية والتنفيذية في يد واحدة . هذا الهدف الذي لم يكن إلا نسبياً لدى مونتسكيو قد أصبح أثناء الثورة الفرنسية هدفاً مطلقاً بل قاعدة . فالحرية حق طبيعي ويجب ان تكون هي غرض الدولة ، ومن جهة أخرى يعين مونتسكيو ما يجب اللجوء إليه من وسائل لتحقيق الحرية . اننا نستطيع إذن أن نقول : نريد أن نكون أحراراً ، فهذا حق لنا ، ولكي نصبح أحراراً لا بد ، على ما يقرر مونتسكيو ، من انفصال السلطتين التشريعية والتنفيذية ومن توازنهما كي لا تظلم أي منهما المواطنين . ان المثل الأعلى الذي يسعى إليه رجال الثورة ، وكذلك قيمهم وأساليب شعورهم تتطور جميعها ، ولكن يظل مونتسكيو هو الفنان الذي يعلمهم كيف يحققون أهدافاً معينة ، والمهندس الذي يوضح لهم بنية المجتمع النظامية وقواعد الفن الاجتماعي والتشريع .

الفصل الرابع

فولتير
أو هوى العقل

القانون الأخلاقي الشامل

وعلى غرار مونتسكيو ، يتصور فولتير VOLTAIRE العالم في تنوعه ، العالم الذي يكشفه له تاريخ الفكر ، عالم الانسان المدهش دهشة سائر عجائب الطبيعة والذي هو أكثر منها مدعاة لاهتمامنا لأننا إنما نعيش مع بني الانسان . وهو كمونتسكيو يرى تنوع القوانين التي يعيش البشر في ظلها . فهنا قضاة كما في اسبارطة ، وهناك قناصل أو مجمع علماء كما في أثينا ، أو مجلس شيوخ ، يحكمون الشعوب . فالنظام الذي تعيش في ظله الدول هو تارة ديمقراطي وتارة ارستقراطي وحيناً ملكي . هنا لا يمكن أن يكون للرجل إلا زوجة واحدة ، وهناك يمكن أن تكون له عدة نساء . وهنا يقرر الأب بمشيئته من سيرثه ، وهناك يسود حق الابن البكر .

لكن دراسات فولتير في التاريخ تقوده إلى القول بأنه ما من أمة تحكمها قوانين صالحة ـ وهذا ما يفترق به فولتير عن مؤلف روح القوانين ـ فجميع هذه القوانين قد أملتها مصلحة المشرع ، وهي مصلحة وقتية ، قائمة على الجهل والخرافة ، فقد وضعت القوانين بمثل الطريقة التي بنيت فيها المدن ، بلا مخطط سابق ، وكيفما شاءت الصدفة وحسب الأوضاع المكانية والزمانية وحاجات البشر . وقد كتب إلى كاترين الثانية يقول : « إن القوانين توضع بعد فوات الأوان مثلما تقلف المراكب التي تدخل المياه من ثقوبها . إنها لا تحصى لأنها قائمة على حاجات تتولد باستمرار ، وهي متناقضة لأن هذه الحاجات دائمة التبدل ، وهي سيئة الصياغة لأنها كان يصوغها دوماً ادعياء المعرفة في ظل حكومات همجية . انها تشبه مدننا التي بنيت بلا نظام وحسب الصدفة ، تختلط فيها القصور والأكواخ في شوارع ضيقة متعرجة [1] » .

---

(١) رسالة فولتير إلى كاترين الثانية ، في ٢٠ ـ ٧ ـ ١٧٧٠ .

وكذلك الحال لو تأملنا مذاهب الناس ، فاننا نقع في كل مكان على خلافات وتناقضات . ترى أي شيء بقي من جميع مذاهب الفلسفة ؟ لقد بقيت منها فوضى من الشكوك والأوهام . وما من أحد من هؤلاء الفلاسفة بناة المذاهب إلا وقال لنفسه في نهاية حياته : « لقد ضيعت وقتي » . إن جميع مذاهب ما وراء الطبيعة ، وعلم الكائنات ، والبسيكولوجيا إنما هي روايات روحية وأحلام . ونحن نعرف ذلك لكننا لا نملك شيئاً نجعله بديلاً عنها . وقد كتب فولتير إلى مركيزة دي ديفان يقول : « انك تهوين الحقيقة ، ولكن يدرك الحقيقة من استطاع إليها سبيلاً ، فقد بحثت عنها طوال حياتي فلم أستطع العثور عليها ، ولم أبصر إلا وميضاً خفيفاً يخاله المرء أنه هي [١] . ليس هناك شيء إلا وهو بعيد عن اليقين . ولماذا يدهشنا ذلك ؟ » وقد كتب في رسالة حول مسائل ميتافيزيائية يقول : « إننا نعوم في الشك ، وليس لدينا إلا القليل من الأفكار الواضحة ، وهذا ما يجب أن يكون ، ذلك لأننا لسنا سوى حيوانات طولها خمسة أقدام ونصف القدم ذات دماغ بحجم أربع بوصات مكعبة تقريباً [٢] » . ثم أي شيء هو الانسان إذا قيس بهذا الكون الواسع ؟ « إنه كائن لا تدركه الحواس » « إنه قطرة ماء في بحر محيط فسيح » ، «إن وجوده نقطة » ، « وبقاءه لحظة » ، والكرة التي يسكنها « ذرة[٣] » . والحق ان في وسعنا الوصول إلى نتائج لا جدال فيها إذا نحن مثلاً وضعنا على محك النقد الوقائع التي نقلها إلينا التاريخ . وكذلك الشأن في العلوم الطبيعية حيث فكر الانسان يقيس ويحسب ويزن كل شيء ويحترس من التكهن بأي شيء . على هذا النهج سار غاليله ونيوتن . « ان نيوتن لم يضع مذهباً قط ، لقد رأى وجعل الناس يرون ، لكنه لم يضع تخيلاته محل الحقيقة ، فما توضحه لنا أنظارنا وتبرهن عليه الرياضيات علينا أن نسلم بصحته ، أما في عدا ذلك فليس لي إلا أن أقول : إني أجهل [٤] » . « لقد حسب نيوتن الجاذبية لكنه لم يكتشف

(١) رسالة فولتير إلى المركيزة دي ديفان في ١٨ / ٥ / ١٨٧٢ .

(٢) رسالة إلى م . حول مسائل ميتافيزيائية .

(٣) ميكروميغاس . الفصل ٢ و ٦ .

(٤) رسالة فولتير إلى ل . م . س . في ٢٣ / ١٢ / ١٩٦٨

سببها . . . ان بين أيدينا قوانين الحركة ، أما سبب الحركة باعتباره مبدأ أولياً فسيبقى خافياً إلى الأبد [1] » . وكذلك فقد أطلقنا الأسماء على بعض القوى في نفسنا : كالذاكرة ، والمحاكمة ، والخيال ، ولكن أي شيء هي هذه القوى بحد ذاتها ، وما هو مبدؤها الأولي ؟ ما هي النفس ؟ إننا لن نعرف عنها شيئاً أبداً . لقد أعطينا القدرة على أن نصنف ونجمع ، ونفرق ونحصي ، ونزن ونقيس ، وهذا كل ما نستطيع أن نفعله » .

لكن الأمر على النقيض من ذلك تماماً بصدد معرفة القوانين الأخلاقية . لقد احتاج الانسان إلى قرون من الزمن لمعرفة جزء من قوانين الطبيعة ، في حين يكفي الرجل الحكيم يوم واحد ليعرف واجبات الانسان . ان جميع الفلاسفة يختلفون في ما يحملون من أفكار عن مبادىء الأشياء ، لكنهم جميعاً يعلّمون الكلمة نفسها : سواء في ذلك سقراط وأبيقور ، وكونفوشيوس وشيشرون ، ومارك انطوان وامورات ، ومن زرادشت إلى شافتسبوري ، ومثل هذا القول يرد بالنسبة لمختلف الأديان . ولقد تخاصم البشر على العقائد وتحاربوا ، ودمرت أمم أمماً أخرى بهذا السبب . واننا لواجدون في تاريخ الأديان أشد أنواع الخرافات ضلالاً ، وأكثر العبادات تنوعاً ، ومع ذلك فإن مؤسسي الأديان أشادوا دوماً بالمطالب الأخلاقية نفسها سواء في ذلك زرادشت ومحمد والمسيح . . . وهذه الأخلاق ليست في الخرافات ولا في الطقوس الدينية وليست لها أية صلة بالعقيدة . ان العقائد لتختلف في كل ديانة ولكن الأخلاق واحدة وهي هي نفسها لدى كل من يُعملون عقلهم . وبالرغم من جميع الخلافات التي يمكن أن نلاحظها في الاعراف ، وفي المصالح المتصارعة ، وفي اللغات ، وفي الأشكال التي تظهر بها القوانين والعبادات ، فاننا نجد في كل مكان رأس مال مشتركاً وقانوناً يصلح لجميع البلدان ونعرف بداهته في داخل ذواتنا : إنه قانون الأخلاق . إن في كل أمة طقوساً دينية خاصة غالباً ما تكون شديدة المجانبة للمعقول ، وكذلك يعرض علماء ما وراء الطبيعة وعلماء اللاهوت أشد الآراء إثارة . فإن كان المراد معرفة ما إذا كان علينا أن نفعل

---

(١) المرجع السابق . في المرايا الخفية ١٧٦٨ .

خيراً أو أن نفعل شراً فالعالم جميعه على وفاق في ذلك . لنخضع لقواعد الحق ، وحسبنا هذا ، وكل ما عداه فهو من قبيل التحكم .

هناك إذن فكرة عما هو عادل أو ظالم مستقلة عن جميع القوانين وعن جميع العقود وعن كل ديانة . وفي الحقيقة قد يكون عسيراً في بعض الحالات أن نقيم حداً بين ما هو عادل وما هو ظالم ، كما يكون من غير اليسير غالباً ، ان نتفق على الحدود التي تفصل بين المرض والصحة ، أو بين التفاهم وعدم التفاهم ، أو بين الصواب والخطأ . غير أنه إن كان في ذلك شيء من الغموض فما ذلك إلا من قبيل التلونات ، أما الألوان المميزة فهي واضحة للعيان . ليس هناك إلا أخلاق واحدة ، كما ليس هناك إلا هندسة واحدة ، وهي هي نفسها بالنسبة لجميع الناس الذين يعقلون . وكما يؤثر قانون الجاذبية في الكواكب جميعها وفي المادة كلها ، كذلك يؤثر قانون الأخلاق الأساسي في جميع الأمم التي نعرفها . وقد يكون هناك ألف فرق في تفسيرات هذا القانون في ألف مصادفة مختلفة لكن المبدأ يظل أبداً هو بعينه ، وهو فكرة ما هو عادل وما ليس بعادل . إن في داخلنا غريزة تجعلنا نشعر بما هو عادل ، وإحساساً بالعدالة يشترك فيه جميع الناس ، وهو موجود بحكم قانون الطبيعة التي لا نعلن الا حقائق منقوشة في قلوب الناس جميعاً لا شيء فيها من اعتباط القوانين السياسية . وفي الحقيقة يحدث غالباً أن ينسى الناس قانون الطبيعة هذا ، لكن ذلك لا يدل على شيء ، لأن من الطبيعي أن يكون فيهم عجّز ومقعدون ومرضى . لقد خنق البشر صوت الطبيعة ، وأضافوا إلى قوانينها قوانين أخرى ؛ وهذا مصدر قلة العدالة التي تشهد بها تشريعاتهم ، غير ان الله قد غرس في كل انسان بذرة الأخلاق فما عليه إلا أن يعنى برعايتها . وليس في وسعنا أن نتخلى عن طبيعة هذه البذرة ، فان حاكمنا مقيم في قلوبنا .

هذه الأفكار الأخلاقية هي قوام المعارف الضرورية للبشر ، أما سائر المعارف الأخرى فلا نفع لهم فيها ، وخير دليل على انها كذلك هو ان البشر غير متفقين بشأنها وأننا لا نعرف شيئاً عنها على وجه الدقة وأننا لا نفهمها وأنها تحتفظ بسرّها . ان ما ليس نافعاً للبشر في كل زمان ومكان لا ينفع أحداً ، وكل

ما كان موضوع جدل دائم هو أبداً غير نافع وان أسلم طريق « في غمرة جميع الشكوك التي ندور فيها منذ أربعة آلاف سنة بأربعة آلاف أسلوب » هو ألا نفعل أبداً شيئاً يخالف ضميرنا . « . . . وعلى ما نحن فيه من جهل عميق علينا أن نبذل قصارى جهدنا سعياً إلى الخير[1] » .

إن الأفكار الأخلاقية وحدها هي التي يمكن أن تكون ذات فائدة لنا في تسيير حياتنا بشكل يوصلها إلى مشاركة الآخرين . من أجل هذا تغدو معرفة الأفكار الأخلاقية وحدها ضرورية لنا ، ويصبح لزاماً على جميع المعارف الأخرى أن تكون تابعة لها . لنأخذ التاريخ مثلاً ، فنحن لا يمكن أن يخطر لنا أن نجمع جميع وثائقه سواء منها ما يعنينا وما لا يهمنا مباشرة . ولو قصرنا الأمر على تاريخ فرنسا وحده وجدنا ما لا يقل عن عشرين ألف مؤلف تبحث فيه وأكثرها يضم عدة مجلدات ، فلا يتسنى لرجل دؤوب أن يقرأها ولو عاش مائة عام . هذا الركام الهائل من المواد التي أمامنا هو أشبه بمستودع واسع نبحث فيه عما يبدو لنا نافعاً . وأي خير في أن ندرس من الحروب جميع تفاصيلها التي كتبت بأسلوب يتساوى فيه الملل وعدم الثقة ، وجميع الوسائل الصغيرة لمعالجة الأمور مما لم يكن سوى خداع كاذب متبادل ، وجميع المغامرات الجزئية التي تحول الأنظار عن الأحداث الهامة ؟ ان جميع هذه التفاصيل التي لا تؤدي بنا إلى شيء هي كمؤخرة الجيش : انها قوافل الأمتعة ، ان الغاية التي يسعى إليها التاريخ هي غير ذلك ، وان فائدته تقوم على أنه يتيح لنا أن نقارن أعرافنا بأعراف البلدان الأجنبية وبأعراف الأزمنة الخالية لنصبح أقدر على تقدير أعرافنا حق قدرها ، فنتعلم من أخطاء الشعوب الأخرى التي سلفت كيف نتجنب الوقوع فيها اليوم ، وهذا تصور للتاريخ عملي لا ينظر إلى الماضي إلا بحسب الدروس التي يمكن أن يستخلصها منه المعاصرون للأخذ بيدهم في تسيير حياتهم بشكل أفضل .

ما من شيء ، حتى الفلسفة ، إلا ويجب أن يصبح عملياً وأن يتوجه وفقاً

---

(١) رسالة فولتير إلى ولي عهد بروسيا فريدريك غليوم ٢٨ نوفمبر ١٧٧٠ .

للحياة وحسب القيم الأخلاقية . وقد كتب فولتير إلى أمير بروسيا فريدريك غليوم يقول : « اني دوماً وبقدر جهدي أرجع بفلسفتي فيما وراء الطبيعة إلى الأخلاق » . ومهما فكرنا فيما يمكن أن يكون جوهر الانسان فان المسألة التي لا بد أن تظل مطروحة هي مسألة الرذيلة والفضيلة . ومهمة الفلسفة إذن ، إلى جانب تفصيلها آراءها المطلقة ، ان تتدخل في الواقع الحي وان تعمل لخير المجتمع وان تساهم في تثقيف العقل البشري . ويضيف فولتير قائلاً : « إن الانسانية هي مصدر أفكاري جميعاً [١] » .

إذن فالقيمة الأخلاقية هي التي تصنع ، في نظر فولتير ، وحدة في الوقائع المتنوعة التي يأتينا بها تاريخ الفكر البشري . انها تتجلى في كل مكان وفي كل انسان كعنصر موضوعي حاسم . فكل فرد منا يحركه مبدأ واحد وقانون للطبيعة يحدد له خط السلوك الذي عليه ان يتبعه ، كما يعين له دوره في الكون ، وهنا يظهر الاختلاف بأوضح صورة بين فولتير ومونتسكيو . ففي الحقيقة يرى مونتسكيو أيضاً انه من المحتمل أن يكون هناك عقل متساوٍ مع ذاته دوماً يتضح من خلال صناعات القوانين في تنوعها كله ، ولكن هذا العقل ليس محدوداً بغرض ثابت ، إنه قدرة في الانسان بناءة لا تنفك تبدع صوراً جديدة ، قدرة تختلف بحسب المعطيات الجزئية وليس لقواعدها العامة إلا طابع صوري . أما فولتير فيرى بالمقابل ان الانسان حسبه ان يعود إلى نفسه ويتأمل في المبادىء الأخلاقية التي ولدت معه كيما يجد عقله فيه نظامية شاملة تهيمن على جميع التشريعات الجزئية . هذا العقل يريه وحدة البشرية في القانون الأخلاقي وحدة تتجلى في أفكار الحكماء وفي النتائج المتماثلة فيما بينها دوماً والناجمة عن تأمل كل انسان في ذاته .

حينئذ يهتدي إلى إنسانية تؤلف هي أيضاً باستعداداتها ، على نحو الطبيعة ، كلاً تحكمه القوانين ذاتها ، لكنها هنا قوانين راجعة إلى النظام الأخلاقي . هذه القوانين الأخلاقية ، بما هي عليه من شمول ، نقف عليها

---

(١) رسالة فولتير إلى أمير بروسيا فريدريك غليوم .

موضوعيا بدراسة تاريخ مختلف الشعوب ومختلف الديانات والمذاهب الفلسفية . إن في نمو الانسانية ، حيثما كان ، رأس مال مشتركاً . وبما أن رأس المال المشترك هذا ، أي الفكرة الأخلاقية ، موجود في كل انسان لأنه إنسان فان في وسع كل انسان أن يغدو شاعراً به بالبداهة التي يشعر فيها بالمستلزمات الأخلاقية التي تشبه الحقائق البديهية .

فالقيمة الأخلاقية إذن هي ، من جهة ، معطاة موضوعية ، وقانون للطبيعة ، وفكرة منسجمة نحملها عن الانسانية ، وهي من جهة ثانية ، معطاة شخصية يلاقيها كل انسان عندما يعود إلى نفسه . هذه القيمة موجودة في الانسانية مثلما هي موجودة في قلب كل انسان ، وبما أن كل فرد قادر على الشعور بها في نفسه بشكل بديهي فانه قادر أيضاً على أن يقيّم مختلف المعطيات التي يقدمها له العالم بحسب مبادىء للقيمة شاملة ، ويستطيع إذا كلف نفسه عناء التفكير أن يقدر ، بلا خطأ ، قيمة كل ما يعرض عليه ، بمقتضى المعيار الذي يقدمه له شعوره الخاص بالقيم .

في هذه الناحية بشكل خاص يخالف فولتير مونتسكيو . ولئن كان مونتسكيو يعتقد هو أيضاً أن المؤرخ يستطيع ، حتى لينبغي عليه ، ان يقيّم مختلف أشكال القوانين بقيمتها ، إلا أن مذهبه في النقد يتغير دوماً حسب الغايات الخاصة التي تسعى إليها الأجهزة الاجتماعية المختلفة ، ولا ينطلق من نظرة إلى القيمة محددة سلفاً ومقررة بشكل بديهي ، وإنما يفرق ويفرّد رأيه في القيمة بحسب الحالات الجزئية التي يطبق عليها . فرب شيء كان حسناً فيما مضى ولم يعد حسناً في الحاضر ، أو قانون قد يبدو صالحاً في بلد ما وغير صالح في بلد آخر . أما مذهب فولتير في النقد فهو بالمقابل ينطلق من نظرة إلى القيمة شاملة ، هي سيادة العقل المطلقة في تقييم المعطيات التي تعرض له ، فنحن نعرف كيف ننظر إلى ما يحدث أو إلى ما حدث .

إن فولتير كمؤرخ يضع كل ما مضى على محك مذهبه النقدي ، وينظر إلى التطور التاريخي في جملته بحسب نظرة إلى القيمة مطلقة ، فاللوحة التي يرسمها هكذا تكتسب إنارة خاصة تماماً . إن التاريخ في نظره ، وتاريخ القرون

الوسطى والأزمنة الحديثة على الأقل ـ هو كتلة كبيرة من ظلام تخترقها هنا وهناك بعض أشعة من نور . وأصل هذا الظلام هو الكنيسة ، فهي في التاريخ الكتلة الكبيرة عديمة الشكل .

أما ما يجري في العالم المعاصر ، في أي مكان أو زمان ، فليس على الانسان كيما يحكم عليه إلا أن يصغي إلى صوت ضميره . يقع أمر من الأمور واسمع الناس يتحدثون به ويقولون انه ظلامة ، فاشمئز من ذلك ، وهذا الاشمئزاز ليس أمراً ذاتياً خاصاً بشخصي . كلا ، بل انه تعبير عن شعور بالحق أسمى وأعم يتبدّى في نفسي ، إنه الاشمئزاز الذي نشعر به إزاء خرق أحد قوانين الطبيعة ، أو إزاء أمر ما كان ينبغي أن يقع من وجهة النظر الموضوعية . وإني لأعرفه بفضل الحس الأخلاقي الذي يشترك فيه جميع الناس . والذي بفضله لا أجد إنساناً لا أستطيع أن أجعله يشاركني غيظي .

وقد كتب فولتير إلى مركيزة دي ديفان يقول : لا يقولنّ لي أحد : « ما الذي يعنيك من هذا ؟ » « إن كل ما يعني الجنس البشري يجب أن يهمنا بشكل جوهري لأننا من الجنس البشري . أليست لك روح ؟ . . . ألست امرأة ؟ وإن كانت هنالك عناية إلهية أليست من أجلك مثلما هي من أجل أشد نساء باريس حماقة وعدم لياقة ؟ وإذا دمّر نصف سان دومانغ ، وكذلك لشبونة ، أفلا يمكن أن يقع مثل ذلك لمنزلك في سان جوزيف[1] ؟ . إن بين البشر تضامناً أخلاقياً سببه على وجه الدقة ان البشر متشابهون أخلاقياً ، وأن في كل فرد منهم غريزة أخلاقية ، وان كل انسان منهم يستطيع ، في شعوره الشامل بالعدالة ، ان يشعر بالظلم الذي يقع على إنسان آخر ، ولأن كلاً منهم ، في شعوره الأخلاقي الخاص ، يؤذيه الظلم الواقع على إنسان آخر .

من وجهة النظر هذه يعيد فولتير تأمله في تاريخ البشرية . وقد كتب إلى مركيزة دي ديفان يقول : « إن تاريخي اليومي ، أنا شخصياً ، هو تاريخ الجنس البشري » ، إنه أفكار فريدريك الكبير ، وإصلاحات كاترين الثانية ، « انه

---

(١) رسالة فولتير إلى مركيزة دي ديفان في ٨ / ٨ / ١٧٧٠ .

الاتراك المطرودون من مولدافيا وبسارابيا وآزوف وارضروم ومن جزء من ميديا [١] » . انه الجرائم التي تقترفها المحاكم ودعاوى كالاس وسيرفن وفارس البارولاي . ان فولتير يلاحظ كل شيء وينقد كل شيء نقد القاضي ، وهذا النقد يتحول لديه بشكل متزايد إلى ثورة وغضب ، وإذا جرح شعوره بالحق تحول إلى هوى . وقد كتب يقول : « إن الحماسة المعقولة هي نصيب الشعراء الكبار . . . هذه الحماسة المعقولة هي كمال فنهم وهي التي حملت الناس قديماً على الاعتقاد بأن الآلهة تلهمهم [٢] . انه الهوى الذي يثيره اطلاعنا على فعل مخالف للعقل ، أو على فعل عابث ، أو خرق للحقوق ، وبموجبه يشعر الانسان أن ضيماً قد حل به لأنه « كائن مفكر » كائن ذو عقل . انه هوى يستدعي تدمير ما هو مخالف للعقل وما هو مجانب للمنطق ، ويستهدف ان يحقق في الحياة ما هو موافق للعقل والحق . انه هوى العقل الذي يتألم بشكل موضوعي لا شخصي مما يخالف العقل في الأحوال الملموسة من الحياة اليومية . وهو أخيراً هوى يجرحه الظلم بحيث لا يتمالك من التدخل في هذه الأحوال الجزئية أينما حدثت ، بحسب القوانين العامة لعقل نير واثق من نفسه .

وكلما تقدم فولتير في السن وكلما عاش في عزلة تعاظم فيه هذا الهوى . لقد كتب إلى مركيزة دي ديفان يقول : « يبدو لي أن العزلة تزيد العواطف حيوية وعمقاً . ان الحياة في باريس تبعثر جميع الأفكار فينسى المرء كل شيء . إنه يلهو برهة بكل شيء في هذا الفانوس السحري الكبير حيث تمر جميع الصور سريعة كالظلال . أما في العزلة فان الانسان ينهمك في عواطفه [٣] » . انه في العزلة يثبت نفسه ولا يدعها تتلهى ، ويجد وحدة كيانه في هوى عظيم . وبما أنه ممعن في جمع أفكاره حول هواه فان هذا الهوى يأخذ اتجاهاً أصفى ، ويصبح النضال ضد الكنيسة هدف حياته .

لقد كتب إلى فريدريك الثاني يقول : « ان الطائفة المسيحية لم تفعل سوى

---

(١) المرجع السابق . ٢ / ١٢ / ١٧٦٩ .
(٢) القاموس الفلسفي . مادة : حماسة .
(٣) رسالة فولتير إلى مركيزة دي ديفان . ٣١ / ١٢ / ١٧٧٤ .

الشر منذ سبعة عشر قرناً » . ومنذ عهد قسطنطين ما من شهر واحد لم تكن فيه المجادلات اللاهوتية شؤماً على العالم . ففي كل مكان منذ تأسيس المسيحية نجد الفوضى نفسها في الأحزاب والثورات والجرائم ، ونرى دوماً المذابح نفسها ، وفي كل مكان المآسي نفسها تحمل الف اسم مختلف . ان على الفلاسفة أياً كان بلدهم وأياً كانت الطائفة التي ينتمون إليها أن يتحدوا في هذا النضال ضد الكنيسة ، ولترتفع في كل مكان « أيد غير مرئية تبدد التعصب ، بسهام الحقيقة ، من أقصى أوروبا إلى أقصاها » ، ولتعمل آلاف الأقلام ، ولتسمع مئات آلاف الأصوات ، ولتنشر الكتابات المغفلة لمكافحة مساوىء التعصب ! وقد كتب يقول : « لقد طبع في هولندا منذ سنتين أكثر من ستين مجلداً ضد الاعتقادات الخرافية [1] ، أفلا ترى ان الشمال باكمله معنا ، وان متعصبي الجنوب الجبناء يجب أن يخزوا عاجلاً أو آجلاً ؟ ان امبراطورة روسيا وملك بولونيا وملك بروسيا قاهر النمسا ذات الاباطيل ، وامراء آخرين كثيرين يرفعون راية الفلسفة . ان ثورة محسوسة قد حدثت في الأفكار منذ اثنتي عشرة سنة [2] » . « لتكن لدينا شجاعة ! ، فملكوت الله ليس بعيداً : ان العقول تستنير من أقصى أوروبا إلى أقصاها [3] » . ان النور يسري من جميع الجهات ، ومملكة العقل تعدعدتها . ليتحد الفلاسفة فيما بينهم فيكونوا اولياء الأمر . وقد خاطب اخوته الفلاسفة بقوله : « اوصيكم بالعصر الذي بدأ يتكون [4] ، ويغيظني ان اموت قبل أن أرى طلائع العهد الجميل الذي ستنعمون به . لكنني لست متخلياً ، ولن أتخلى عما أقدمت عليه إلا وأنا على فراش الموت . انني عنيد ، وسأظل اردد حتى النفس الأخير شعاري : اسحقوا العار ! انه نضال جبار ، نضال المخلوقات المفكرة ضد المخلوقات التي لا تفكر » . « على جميع المفكرين أن يتحدوا بحنان ضد المتعصبين والمرائين الذين هم متساوون في صفتهم كظالمين [5] » . على المفكرين

---

(١) رسالة فولتير إلى مركيزة فيلفي ٢٠ / ١٢ / ١٧٦٨ .

(٢) رسالة فولتير إلى هيلفسيوس ٢٦ حزيران ١٧٦٥ .

(٣) رسالة فولتير إلى داميلافيل ١٩ / ٩ / ١٧٦٤ .

(٤) رسالة فولتير إلى دالامبير ١٥ / ١٠ / ١٧٦٦ .

(٥) المرجع السابق . ٢٠ / ١٠ / ١٧٦١ .

أن يؤلفوا شعباً على حدة . « ليؤلف الفلاسفة جمعية أخوية على غرار البنائين الأحرار ، وليجتمع شملهم ، وليتعاضدوا وليكونوا اوفياء لهذه الأخوّة [1] » . ان فولتير يفكر في تأسيس جالية من الفلاسفة في مدينة كليف مزودة بمطبعة سرية تطبع فيها مؤلفات مفيدة قصيرة تكون في حوزة الأصدقاء دون غيرهم .

ولكن ليس الحكماء بذوي حكمة كافية ، انهم لا يتفقون ، وهذا ما يحز في نفسه . انهم ليسوا على قدر كاف من المهارة ولا من النشاط ولا من الصداقة . « وقد كتب إلى دالامبير بقوله : « ما أشد فتوركم في باريس ، انكم تضعون النور تحت المكيال [2] » . « يا للعجب ! أيكون لرهبان تافهين فكر واحد وقلب واحد يدافعون بهما عن مصالح الدين حتى الموت ، ولا يكون هؤلاء الذين ينيرون البشر سوى قطيع مشتت تفترسه الذئاب تارة وينهش بعضه بعضاً بالأسنان تارة أخرى ! [3] » . « ان ما يزيدني غيظاً هو ان الادعياء والمتعصبين والمحتالين متحدون ، وأن اهل الخير مشتتون منعزلون لا يبالون ولا يفكرون إلا في رفاههم اليسير » حتى لكأنهم يجهلون الصداقة ! كيف يحدث لنا ألا توحدنا الفلسفة وألا نتعاون ؟ « وكيف قدّر لعدد من المتعصبين السخفاء ان يؤسسوا طوائف مجانين في حين ان ذوي العقول المتفوقة لا يكادون يوفقون إلى تأسيس مدرسة للعقل صغيرة ؟ ربما كان ذلك لأنهم حكماء . ان الحماسة والنشاط يعوزانهم . ان جميع الفلاسفة فاترون ، انهم يكتفون بالضحك من أخطاء البشر بدلاً من ان يسحقوها [5] . »

هذا هو حال ديدرو في باريس . انه ينعم بثروة فكره ، وبالصور المتعددة التي تبدو عليها الحياة . انه يحب الأحاديث التي تبرق فيها الأفكار وتتلاقى بلا هدف ، وينجذب إلى غريبي الأطوار كابن الأخ رامو مثلاً ، ويفكر في بلد بعيد كتاهيتي حيث يختلف كل شيء عما هو عليه في بلدنا ، ويهتم بالمسائل الأخلاقية

---

(١) رسالة فولتير إلى دالامبير ٢٠ / ٤ / ١٧٦١ .

(٢) المرجع السابق . ١٢ تموز ١٧٦٢

(٣) رسالة فولتير إلى هيلفيسيوس . ٢٧/ ١٠ / ١٧٦٧ .

(٤) رسالة فولتير إلى دالامبير ٢٦ / ١٢ / ١٧٦٧

(٥) المرجع السابق ٢٦ ـ ٦ ـ ١٧٦٦ .

التي تتيح الدفاع عن الشيء وضده وكذلك حال دالامبير أيضاً . وقد كتب إليه فولتير يقول : « سيدي الاله الصامت ، سيدي متعدد الصور ، انت مفكر كبير ، عامل مجدّ عظيم ، لكنه لا يكفي الانسان أن يبدو اعظم فكراً من غيره . هيا اذن وقدّم خدمة ما للجنس البشري [1] . » . ثم ألا يجب على الانسان ، اذا كان انساناً ، ان يحمر وجهه خجلاً إن هو لم يقرع ناقوس الثورة على أعداء الانسانية ؟ انك مسؤول عن عصرك تجاه العقل الانساني [2] » . ويجيبه دالامبير قائلاً : « كان بودي ان اخدم العقل ، ولكني أكثر رغبة في ان اعيش ناعم البال . ان البشر لا يساوون الجهد الذي نعانيه لتنويرهم [3] » . وفي رسالة أخرى تتعلق بالمناظرة بين جان جاك روسو وهيوم نراه يزيد من غضب صديقه إذ يقول له : « أما أنا فأني سأضحك شأني في كل أمر [4] » . ويجيبه فولتير : « كلا مرة أخرى ! إني لا أطيق اخيراً ان تنهي رسالتك بقولك : سأضحك . آه ! يا صديقي ، هل الأوان أوان الضحك [5] ؟ . ليس كافياً ان نزدري الخرافة ، بل يجب أن نستقبحها ونقضي عليها . أماأناأقول لك : اضحك وأضحك الناس [6] ، ولكن حاول في غمرة سرورك ان تسحق العار . علينا ان تكون مهمتنا في هذه الحياة محاربة هذا الوحش ، اني لا اطلب إليك سوى خمس كلمات طيبة أو ست في اليوم ، وهذا يكفي ، ولن تقوم له قائمة من بعد . . . وسينتصر الفلاسفة [7] » . انها لموهبة ثمينة ان يعرف المرء كيف يمارس السخرية ، وينبغي تنمية هذه الموهبة بعناية ، ان السخرية نقطة ارتكاز تتيح لنا ان نغيظ كل انسان ، انها طعنات خناجر شحذت جيداً . وقد كتب إلى دالامبير يقول : « ان السخرية تنتصر على كل شيء ، فهي أقوى الأسلحة ، وما من أحد يفوقك في حسن

---

(١) رسالة فولتير إلى دالامبير ٧ ـ ٥ ـ ١٦٧١ .
(٢) المرجع السابق ١٦ ـ ١٠ ـ ١٧٦٥
(٣) رسالة دالامبير إلى فولتير ٢٢ ـ ١١ ـ ١٧٦٥ .
(٤) المرجع السابق ١٦ ـ ٧ ـ ١٧٦٦ .
(٥) رسالة فولتير إلى دالامبير ٢٣ ـ ٧ ـ ١٧٦٦ .
(٦) المرجع السابق ٣٠ ـ ١ ـ ١٧٦٤ .
(٧) المرجع السابق ٣٠ ـ ١ ـ ١٧٦٤ .

استخدامها ، فان لم تسحق العار فقد فاتتك موهبتك [1] » .

وكذلك حال مركيزة دي ديفان في باريس ، وهي التي لا تكره إلا من يزعجونها . وقد كتب إليها يقول : « أراك لا تكرهين إلا من يزعجونك ، ولكن لماذا لا تكرهين كذلك أولئك الذين أرادوا ان يخدعوك وان يتسلطوا عليك ؟ أليس هؤلاء أشد إزعاجاً بمئة مرة من الخطابات الأكاديمية ؟ أو ليس في هذا جريمة يجب أن تعاقبيهم عليها ؟ [2] » .

وهذا هو شأن مدام ديبني D'EPINAY الساعية دوماً إلى العثور على صور جديدة لادراك ما تعرفه ، والمولعة بلقاء أناس جدد على أمل العثور على طرائف فكرية مبتكرة ـ كجان جاك روسو مثلاً ـ والتي تحب الأحاديث . وقد كتب إليها فولتير يقول : « ينبغي جعل الحديث وسيلة للنضال . إن إصغاء الناس إلى أحاديث رهط من الشرفاء أفضل مردوداً من ألف مجلد . ان قلة من الناس يقرأون ولكن كل الناس يتبادلون الحديث ، فلا بد للحقيقة من أن تترك أثراً [3] » .

« هيا يا ديدرو الشجاع ، ويا دالامبير المقدام ، انضما إلى عزيزي داميلافيل وأسسوا معاً هيئة من الفرسان البواسل حماة الحقيقة . اقضوا على الخطب الرنانة التافهة وعلى السفسطات البائسة وعلى الأباطيل التاريخية والمتناقضات واللامعقولات التي لا تحصى . حولوا دون ان يمسي ذوو الحس السليم عبيداً لمن لاحس لهم . ان الجيل الصاعد مدين لكم بفكره وبحريته [4] » « عليكم يا اخواني الفلاسفة ان تسيروا متراصين كالجحفل المكدوني : إنه لم يقهر إلا لأنه خاض القتال مشتتاً [5] » . « ان المبشرين يجوبون الأرض والبحار ، فليطف الفلاسفة بالشوارع على الأقل ، وليبذروا البذرة الصالحة من بيت إلى

(١) رسالة فولتير إلى دالامبير ٢٦ ـ ٦ ـ ١٧٦٦ .
(٢) رسالة فولتير إلى مركيزة دي ديفان ٦ ـ ٩ ـ ١٧٦٩ .
(٣) المرجع السابق ٢٥ ـ ٨ ـ ١٩٦٦ .
(٤) رسالة فولتير إلى داميلافيل ١٩ ـ ١١ ـ ١٧٦٥ .
(٥) رسالة فولتير إلى دالامبير ٢٣ ـ ٧ ـ ١٧٦٩ .

بيت [1] ، ويهتفوا بالناس : إسحقوا العار ! إن جميع الوسائل سائغة في هذه المعركة . اجعلوه مثاراً للسخرية ، هذا الوحش ، اجعلوه مقيتاً ، ولا تتوانوا عن ترديد الموضوع نفسه دوماً ، اطرقوا عقول الناس بشعارنا : اسحقوا العار ! » .
« ايها الوحوش الظالمون لو أعطيت فقط سبعة رجال أو ثمانية أستطيع توجيههم لقضيت عليكم [2] » وكتب إلى دالامبير يقول : « ان خمسة رجال أو ستة من طرازك يكفون لو وجدوا لبث الرعب في قلوب أصحاب العار » ولتنوير العالم [3]». لنقلب التمثال العملاق رأساً على عقب، ولينتصر العقل عاجلاً أو آجلاً . إني لن أرى هذا التحول الجميل ، أما أنت فانك ستشهد طلائعه على الأقل [4] » . إن العدة تعد لظهور مملكة العقل ، أي كنيسة الحكمة التي سيكون فيها الفلاسفة معلمي الجنس البشري . « ليس في يد أحد سواك استعجال هذه الأيام الجميلة وإنضاج ثمار الاشجار التي غرستها [5] » .

النقد الجدلي
والبرهان بالخُلف

ان الفكر المرهف في القرن الثامن عشر يجد في فولتير صورته الجدلية . انه سهولة حركة الفكر الجدلية ، وتعرية سلسلة أفكار معقدة غامضة من مذهب ما ، وجمع حلول مختلفة ممكنة لمسألة ما في صورة متناقضة ، والرجوع إلى الأمثلة والوقائع الملموسة لدحض الآراء السائدة . ان فولتير يحلل المجرد فيجعله حسياً ملموساً عن طريق تفكيكه . إنه يعيد كل ما هو محض ، وكل ما هو بعيد ، إلى شيء حي آني . إنه يستنفد كل ما يستطيع ان يبدعه ليعطي الأفكار لوناً ويجعلها مقنعة .

---

(١) المرجع السابق ٢٦ ـ ٦ ـ ١٧٦٦ .
(٢) المرجع السابق ٢٥ ـ ٨ ـ ١٧٦٦ .
(٣) المرجع السابق ١٦ ـ ١٠ ـ ١٧٦٥
(٤) المرجع السابق ٣٠ ـ ٩ ـ ١٧٦٧ .
(٥) المرجع السابق ١ ـ ٣ ـ ١٧٦٤

اما ديدرو فانه يبحث عن افكار جديدة ، ويريد أن يعرض كيف يمكن ان نتصور الأشياء خلافاً لما نفعل عادة : فان رأياً ما ليس بتاتاً مخالفاً للصواب بقدر ما يتراءى لنا . وقد يكون من غير الممكن الدفاع عن رأي مناقض ، ومع ذلك ما اعظم الفرح الذي ادخله على نفوسنا وما أكثر الافكار الجديدة الممتعة التي خطرت ببالنا ونحن نحاول الدفاع عنه ! أليس ذلك أكبر وزناً من قول الصواب ؟ إن البهجة هي بالضبط هذه الحركة الدائمة في الافكار التي تجتمع حيناً وتفترق حيناً آخر . إنها في مدّ الفكر المستمر وجزره .

أما لدى فولتير فاننا نلقى دوماً فكرة مهيمنة رتيبة ، وما شأن جميع الوسائل الجدلية على وفرتها إلا ابراز هذه الفكرة .

نجد أنفسنا مثلاً أمام محاجة محكمة ، كل جملة فيها تمسك بسابقتها وتتلاحم معها في حصر الموضوع عن قرب . ويقتضي الأمر أن نقتصد في الكلام إلى أقصى حد كي تثمر المحاجة ، وعندئذ تبدأ اللعبة . فما أكثر الوقائع المحسوسة التي يمكن ان تخطر في ذهننا لاثبات قضية ما أو دحضها ! ان القضية في عمومها تتضمن بطبيعتها أموراً جزئية كثيرة فهي تقتضي ان نبررها بالنسبة لكل ما يعرض من خاص في العالم وفي الحياة ، وعليها ان تجابه كل ما في الحياة من فيض ، في الحالة التي تمر بها في الحاضر وفي الحالة التي مرت بها في التاريخ . اننا نستمد منها ما يخطر في ذهننا لكن الحجة يمكن ان تصبح أقرب إلى المحسوس . ولنتخيل الشخص الذي ساق هذه القضية في جميع الحالات الممكنة التي ستكشف فيها الوقائع عن خطته .

فمن الوجهة المنطقية والموضوعية كانت القضية غير معقولة ، وهذا ينكشف من سياق محاجّة واضحة دقيقة . وبعدئذ نعرف مدى مخالفتها للصواب بمقابلتها بوقائع الحياة اليومية ، ونراها تغدو مثيرة للسخرية عندما يثبتها بطل قصة في لحظات حياته حيث كل ما يجري يبرهن له بالبداهة على نقيض ما يقدم ، وينتهي به الأمر إلى ألا يؤمن بها هو نفسه ، وهذا ما يثير . ولكن تصوروا ماذا يكون عليه الحال لو ان هذه القضية كانت عقيدة من عقائد الكنيسة . إن آلافاً من الناس سيضحى بهم في سبيلها ، ومن أجل ذلك تجب مقاومتها : فاسحقوا

العار !

ها نحن امام نظرية ، والأمر معقد ، ولا يبدو للعيان ما فيها من لا معقول ، وفيها الشيء وضده . ولتوضيح الأمور نرتب الحجج الموافقة والمخالفة على شكل حوار بين شخصين يناقشان النظرية . ولكي نجعل الأشياء أقرب إلى المحسوس لنتخيل ان الذي يدافع عن النظرية فيلسوف ، والآخر رجل ساذج تماماً قادم من بلد بعيد . فما عسى ان يكون موقف رجل غاية في البساطة والطبعية مجرد من جميع أفكارنا المسبقة ، امام نظرية كهذه ؟ ثم لنتخيل المتحاورين في وضع معين يكون فيه الحديث عما يثبت النظرية أو ينقضها ، ويحتج فيه بالحياة نفسها ، فتعرض النظرية بما يمكن ان يقال مما يوافقها أو يخالفها . وهذا التوافق وهذا التضاد يتحولان إلى مسرحية . وقد لا يكون في الدور إلا شخصان كما قد يكون هناك عدة ممثلين لوجهات نظر مختلفة . فالأمر الذي كان في نطاق الفكر دون غيره يصبح مرئياً ، حياً ، مسرحياً ، وكل ما لم يكن الا من الماضي عبر التطور التاريخي يستيقظ ويغدو حادثاً في الحال ، وتأخذ آراء الناس طابعاً مسرحياً وتؤلف وحدة جدلية كثيرة التضاد ان المدافعين عن هذه الآراء يتجادلون امامنا ويوجهون الحديث إلينا ليعرفوا ما نقول في ذلك ، فنشهد مسيرة الفكر في محاورته الحية مع نفسه . واذا وصلنا بعد هذا إلى استجلاء الحقيقة وإلى القناعة العميقة بان دعوى ما هي غير معقولة في حين ان المدافع عنها يدعي اقامة نفسه حجة في الأمر ، وفرض رأيه على الآخرين ، فعندئذ يتملكنا الهوى والحقد على هذا الرأي وعلى ممثليه ، ونضع في خدمة هذا الحقد كل قدرتنا على الابداع العقلي .

لنفرض ان المسألة تتعلق بمذهب القدرية ، ولنسق مثالاً يوضح عدم معقوليته : لقد كان لسلطان مراكش خمسمائة ولد ، فجمعهم حول مائدته وقال لهم : « لقد أنجبتكم ، أنا ، مولاي اسماعيل ، من أجل مجدي ، لأني شديد الولع بالمجد . وبما اني احبكم جميعاً في حنان فقد قررت ما يلي : أن تكون لأحد أولادي مملكة الطفيلة وللآخر مراكش ، اما الاربعمائة والثمانية وتسعون ولداً الآخرون فقد قررت قتل نصفهم على الدولاب وحرق نصفهم الآخر بالنار ، لأني

أنا مولاي اسماعيل » .

وهذا أمر من نمط الأمور التي يعلّمها الجانسينست والمولينيست [1] ، والطوائف الأخرى هكذا وعن طريق التماثل يبين فولتير لامعقولية نظرية ما . وما عسى ان نقول لو ان انساناً اقترف فعلاً من هذا النوع ؟ وهل يمكن ان يسمح له الاله بذلك ؟ ولو حدثك احد بشيء من هذا القبيل أفلا تعتبره مجنوناً ؟ ومع ذلك فان آلافاً من الجانسينست والمولينيست والطوائف الأخرى يحدثونك بامور من هذا النوع ويحاولون فرضها عليك ، فمتى عساهم يكفون عن تعكير صفو السلام على الأرض بمثل هذه اللامعقولات القبيحة ؟ .

فبالمقارنة إذن ، وبالاستعانة بحالات محسوسة نتبين مدى لامعقولية نظرية من النظريات ، وتتجمع الوقائع لتصل بالانفعال إلى ذروته . انه لمن بالغ السخرية حقاً الادعاء بمثل هذا الأمر ، ومع ذلك فهناك أناس لا يزالون يفعلون ذلك ، عندئذ تتحول السخرية إلى إزدراء . فهل جن جنونهم حتى يتصلبوا برأيهم على هذا المنوال ؟ واذا بلغت الجرأة بهؤلاء المجانين ان يضايقوا الناس العقلاء الذين يريدون ان يفكروا فان هذا الازدراء ينقلب إلى سخط ! فتتراكم الافكار يدفع بعضها بعضاً ، وتتنزلق كناية في جملة ، ويكون ذكر هذا التفصيل أو هذا الاسم ما هو إلا مواربة ، أو وقفة ، وكأنما هو حيلة لمعاودة الهجوم ، ونسير من نصر إلى نصر لنصل إلى السخط أو إلى شفقة كلها استخفاف . ان كل شيء يمكن أن يتخذ وسيلة في المعركة ، فيمكننا ان نأخذ أمثلة من تاريخ الحياة اليومية ، أو أن ننقل إنساناً إلى بلد غريب ونجعله يجادل في ديانة هذا البلد في حين انه يقصد في الحقيقة ديانة بلده ، أو أن نبتدع حكايات كاملة ، فتتراكم الأحداث فنضع المدافعين عن رأي ما في مواقف تتزايد سخرية نستجلي منها قيمة هذا الرأي . أو أن نعمد إلى الرموز والكنايات من كل نوع ، وإلى الأهاجي ولواذع القول .

إن المسرح والتراجيديا يوضحان لنا كذلك بصورة أكثر حسية وبأجلى

---

(١) الجانسينست : فرقة مسيحية عرفت بتزمتها وقد نشأت في القرن السابع عشر والمولينيست فرقة أخرى مسيحية عرفت بتساهلها المفرط .

المظاهر كل ما يحمله التعصب من دناءة في نتائجه الأليمة ، ويأخذ فيهما شعار « اسحقوا العار » أشكالاً كثيرة التنوع ، والتخيل الفكري الزاخر يبدع العديد من صور المقابلات الممكنة ، والمقارنات الجريئة المفاجئة ، والأقوال العابرة ، والقياسات والانتقالات من فكرة إلى أخرى ، كل ذلك يتم في ظل الهوى نفسه

وكلما اتضحت النظريات ، وكلما غدت منظمة أثناء هذا الجدل النقدي وجعلت في تماس مع الحياة ، فقدت من صلابتها ومن غرابتها وأصبحت في متناول المناقشة ، ويغدو في وسعنا أن نرى بنفسنا وبوضوح ما تعبر عنه ، وان نكوّن عنه فكرة محسوسة بالرجوع إلى حياتنا الخاصة . ها هو ذا مذهب . ويقتضي قبل كل شيء ان نجعل كل برهان من براهينه وكل حجة من حججه ممكنة الفهم بحيث نستطيع المناقشة فيه . فماذا يقول سبينوزا مثلاً ؟ . ان الله هو كل شيء . فسبينوزا إذن لا يفصل الله عن الكل الكبير الذي يعتبره الآخرون مديناً بوجوده إلى الله . هذا رأي فيه مجال للمناقشة . . . فماذا علينا أن نقول فيه ؟ ان هذا جواب عن سؤال يمكن أن نطرحه على أنفسنا . ان هناك إلهاً وعالماً . فبأي نسبة يكون الانسان مع الله ؟ وان للمسألة حلولاً أخرى . ولنجعل ممثلي الآراء المختلفة يتناقشون . والنتائج التي وصل إليها الفكر في التاريخ يمكن جعلها تحت سيطرة الجدل وان نخضعها لنظام جدلي وان نتفحصها من زاوية سؤال يفهمه كل انسان ، ويطرح على كل انسان . إن المذاهب الفلسفية لم تعد سراً ، وإنما هي أجوبة عن أسئلة يطرحها كل انسان على نفسه ، وما عليه إلا أن يطرحها بوضوح ، وعندئذ تتلاحم النظريات الفلسفية من تلقاء نفسها فيستطيع ان يحدد بنفسه موقفه منها .

لنأخذ مثلاً الجدل الذي يثيره فولتير حول التفاؤل . ما هو مصدر الشر في العالم ؟ هذا هو السؤال المطروح . ويمضي فولتير موضحاً للناس جميع ألوان الشقاء في الوجود ، كالأمراض ، والموت ، والحرب وتقتيل آلاف الناس باسم عقيدة عابثة أو بسبب عدم التفاهم بين أميرتين . فمن أين يأتي هذا كله ؟ ونتساءل : من أين يأتي هذا الشقاء في العالم ؟ إن أي ملحد أو مانوي أو وثني أو يهودي أو تركي أو مؤله يجيبنا عن هذا السؤال .

ثم لا يلبث أن يأتي أحد تلاميذ ليبنتز فيتوخى إزالة الشر من هذا العالم فيقول : إن كل شيء هو خير ، فيسألونه عندئذٍ عما يعني هذا القول . هل يعني ان كل شيء مجهز ومنظم بمقتضى قوانين آلية ؟ هذا أمر ندركه . وهل يعني ذلك أن كل انسان سعيد ، وان لدى كل انسان ما يلزمه للعيش ، وانه ما من انسان يتألم ؟ ان جميع الناس يعرفون ان هذا مخالف للصواب . وهل يعني ذلك أن البؤس الذي يسود هذا العالم حسن في نظر الاله وأن الله يسرّ به ؟ لن يصدق أحد مثل هذه الفاحشة . فماذا يعني ذلك إذن ؟ ليس في الامكان أبدع مما كان . يا لها من نظرية غريبة ! فلو ان هذا القول قد صدر عن شخص مثل ليكولوس يعيش في الرغد ويتناول طعامه وهو محفوف بأصدقائه لكان ذلك معقولاً لكن حسبنا أن نلقي نظرة من النافذة لنرى الأشقياء والتعساء . وربما قال لنا عندئذ أحد تلاميذ بوب أن الخير العام ينجم بالضبط عن الشرور الخاصة . فيا له من خير مضحك هذا الخير المعجون بداء المفاصل ، وجميع الآلام ، وجميع الجرائم ، والموت ، واللعنة ! ويقول لنا أحد تلاميذ شافتسبوري : ألستم تتوقعون مع ذلك ان يبث الله الفوضى في قوانينه الأبدية من أجل مخلوق صغير جداً كالانسان ؟ ولكن المسلّم به على الأقل ان لهذا المخلوق الصغير جداً الحق في أن يرسل ولو أنةً مكظومة وان يحاول خلال أنينه أن يفهم لماذا توضع القوانين الأبدية من أجل مصلحة كل فرد .

حينئذ يقول كل فرد : ليس صحيحاً ذاك الذي يقوله الفلاسفة هنا . ان الأمر يتعلق بقضية تخصني ولها قيمة كقيمة قضيتهم ، ولذا فاني أعرف ، انطلاقاً من تجربتي الخاصة واستناداً إلى ما أصوغ من تأملات عن نفسي ، انهم مخطئون إذ يقولون أن كل شيء هو خير . وفضلاً عن ذلك هل كانوا هم أنفسهم سعداء ؟ وهل كان شافتسبوري أو بوب مثلاً سعيدين ؟ إن حياتهما الخاصة تكذبهما في ذلك . واني لأتخيل حياة انسان من هذا النوع ، حياة أحد تلامذة هؤلاء الفلاسفة المتفائلين ، ولتكن قصة كانديد ، فنراه يطرد من القصر الذي يسكنه ، ويقع في قبضة البلغاريين الذين يجندون الجنود ، ويحاول أن يفر فيجلد بالسياط ، ويصل إلى أمستردام وهو لا يملك فلساً ، ويستجدي ، ويهدّد بالسجن ، ويتسلل

إلى باخرة فتغرق ، وينجو من الغرق ، ويصل إلى لشبونة فتقع فيها فجأة هزة أرضية . إن أشد أنواع الشقاء يلاقيه في كل مكان ، فيستدعى للتحقيق معه بجرم الهرطقة ويتمكن من الفرار ، ويكسب مالاً ، ويسرق منه ماله أينما حل ، وتسوقه الظروف أخيراً إلى القسطنطينية حيث يعيش في غمرة كل ما في الدولة التركية من شقاء وفوضى . . . وكلما وقع له أمر قال : « ان لكل شيء سبباً كافياً ، وتعاسة بعض الناس هي لصالح سعادة جميع الناس . وليس بالامكان أبدع مما كان » . ويقول القارىء في نفسه : « انهم دجالون ، أولئك الذين يمكن أن يؤكدوا مثل هذه اللامعقولات ! ان الانسان مخلوق بائس . بعض الساعات من الراحة وبعض الدقائق من السرور ، والباقي سلسلة من المتاعب طويلة ، تلك هي حياة الانسان القصيرة » .

تقدم لنا (كانديد) مثالاً على النهج الذي يسلكه تفكير فولتير النقدي ويرينا في الوقت نفسه كيف يمكن لكل منا أن يعرف ما في نظرية ما من حقيقة وذلك بالاستعانة بتأملاته الخاصة وبتجربته في الحياة . فعلينا منذ أن نواجه نظرية فلسفية أن نحاول فهم القضية التي تناولتها بالبحث ، وينبغي ان تكون هذه القضية قضية إنسانية ، قضية يطرحها البشر على أنفسهم وإلا فلا قيمة للنظرية . وعندما تكون القضية مما يمكن للبشر أن يطرحوه على أنفسهم فهي قضيتنا وتتعلق بحياتنا وحينئذ يمكننا أن نضع الفلاسفة أمام الحياة كما نحياها وأن نرى بماذا سيجيبوننا ، وسيكون المقصود أن ندرك بصورة محسوسة ملموسة وقائع الحياة الجزئية التي تكذب النظرية ، وسيكون علينا أن نتخيل حالات مقنعة وأن نقود البرهنة كلها بالتدريج إلى ذروتها . يتحدث الفلاسفة عن الألم ، وفي المدلول المجرد : « ألم » يدخلون جميع الشرور التي عاناها البشر ويعانونها ، فإذا قالوا حينذاك ليس بالامكان أبدع مما كان روينا لهم الآلام التي نحس بها جميعنا إلى أن يشعروا بأنهم مخطئون . وبما أنهم هم أنفسهم بشر يحسون بالألم كسائر البشر فاننا سنتخيلهم من خلال جميع مشقات الحياة ، وسنحقق كل السخرية الكامنة في الاستمرار على القول ، خلال هذا كله ، بأن ليس بالامكان أبدع مما كان . انها السخرية التي تنشأ من التناقض بين ما نظنه وبين الوقائع المحسوسة ، أي

الحالات الماثلة هنا وهناك والتي لا يمكن إنكارها . انها السخرية المنبعثة عن التحدث عن أبدع ما كان ، أمام بؤس الحياة ، إنها باطل جميع الدعاوى ذات الصفة العامة عن الحياة عندما نقابلها بالحياة نفسها . ولما كان في جميع النظريات شيء من الانسانية ، وكانت القضايا التي يثيرها الفلاسفة حول الحياة والعالم هي قضايانا ، وبما ان لدى كل منا اهتماماً بمعرفة ما هي الروح وما هي الحياة وما هو الموت بالنسبة إليه ، ولما كنا ، بمختصر القول كائنات مفكرة ، فان في وسعنا أن نحكم بأنفسنا ما إذا كان الفلاسفة قد أجابوا عن أسئلتنا أم لا . والأمر هنا يتعلق بحرية النقد التي يكتسبها كل فرد إزاء ما قاله أو يقوله الآخرون ، إذا هو اتبع الطريقة الجدلية بالاستناد إلى حياته وبالرجوع إلى عقله . ان لكل فرد إذن القدرة على التأمل في قضية ما ، وعلى طرح الأسئلة وعلى إصدار الأحكام . وعلى كل فرد « أن يعامل الكتب كما يعامل الناس : ينتقي أكثرها انطباقاً على العقل ، وينعم النظر فيها ولا ينقاد أبداً إلا للبداهة البيّنة [1] » . وحسبه في ذلك أن يملك الشجاعة على التفكير بنفسه وعندئذ يستوي مع غيره من الناس في امتلاك ما يمتلكون : أي الحياة الانسانية والفكر . وكل انسان سيهتدي في وفرة الاعتقادات المتناقضة فلا ينبغي له أن يفعل شيئاً بلا حذر ما لم يكن قد فكر فيه بنفسه . وعلينا أن نحتفظ بكامل حريتنا في الحكم إزاء ما يلقننا إياه الناس ، وألا تكون لنا أفكار مسبقة ، وبكلمة واحدة ، علينا أن نكون بشراً مستنيرين .

جهل المبادىء الأولى

على هذه الصورة يهيء فولتير الموقف النقدي لرجال الثورة الفرنسية . وقد تحدث عنه رابو سانتاتيان فقال : لقد علمنا جميعاً أن نفكر ، فلن ندع أحد يضللنا ، ويجب ان ننعم النظر في كل ما جاءتنا به التقاليد . استخدموا عيونكم الخاصة بكم كي تبصروا ، فكروا إذن بوساطة أنفسكم . إنكم منذ أجيال تسمعون الحديث عن الطبقة الثالثة مثلاً . تصوروا الطبقة الثالثة في أذهانكم ، إنما هم الفلاحون في حقولهم ، والصانعون في مصانعهم ، والعلماء مع كتبهم

---

(١) فولتير . الرجل ذو الأربعين درهماً .

« إنهم العشرون مليون إنسان الذين يعملون ، إلى جانب المائتي ألف من رجال الاكليروس والنبلاء الذين لا يعملون . فكيف يسوغ أن تظل نقول أن الأمة تتألف من ثلاث طبقات ؟ ان الطبقة الثالثة هي وحدها منذ الآن الأمة بكاملها . تأملوا إذن ما هم الارستقراطيون ! هل ولدوا خلافاً لما ولدتم ؟ إذ كهنتكم يعظونكم بأن كل الناس اخوة وفي الوقت نفسه يحدثونكم عن طبقات متفاوتة . ألا ترون بأنفسكم أنهم يضللونكم ؟ وكما يلقن مونتسكيو رجال الدولة في الثورة الفرنسية التدابير التشريعية التي يجب اتخاذها لضمان حرية المواطنين ، كذلك يلقن فولتير فرنسيي ١٧٨٩ اتخاذ موقف نقدي إزاء التقاليد ، واللجوء إلى السلاح الهدام الذي هو الجدل . إنه يبين لهم كيف ينبغي أن يتصرفوا لجعل المعطاة المجردة محسوسة ، ويوضح لهم انه يكفي ان ينظر الانسان فيما حوله وأن يتساءل عن الأشياء ، هل الأمر كذلك حقاً ؟ انكم تحدثوننا عن الارستقراطيين وعن أعضاء الاكليروس ، ان كلًا منا يعرف بعضاً منهم ، ولكن أي نوع من المخلوقات هم هؤلاء ؟ كذلك يعلمهم فولتير كيف يكتشفون المتناقضات . ماذا يقول تعليمكم الديني وما الذي يجري واقعياً في الحياة ؟

إنها الدعوة إلى استقلال الفكر لدى كل انسان ، اركنوا إذن إلى قوة عقلكم ، وأقيموا دائماً المحسوس والمحدود مقام القضايا الحائرة في حسوس بها . انهمكوا في بهجة التحليل الجدلي والسعي إلى البرهان العقلي حتى آخر نتائجه ، وما أشد ما يصبح كل شيء واضحاً الآن ! وما أشد ما يغدو هؤلاء المتعصبون مضحكين بمبادئهم في الحكمة ! وما أسهل أن نقيم الدليل على كل ما في تعاليمهم من تناقض ! وسرعان ما يخضعون ، وقد تحيروا فيما يجيبوننا ! لقد كانوا يريدون ان يهيمنوا علينا بتعاليمهم ، وأن يرسخوا أفكارهم المسبقة عميقاً في أذهاننا كي تكون لهم علينا سلطة أقوى . إلا اننا في عصر النور وقد جاء عهد العقل . وان ما كدسوه من المبادىء في خليط خادع غير معقول سيحل محله كلّ متناسق قائم على مبادىء الحق الواضحة الموافقة للعقل . لقد حان الوقت الذي سيتحول فيه الجدل ، على ما كان عليه من سلبية عند فولتير ، إلى جدل بنّاء .

لا شك في أن فولتير لم يفترض أن في وسع كل انسان أن يُحلّ شيئاً أفضل في

محل ما رآه الآخرون . ان كل فرد يستطيع حقاً أن يقول : إن هذه الفكرة التي يكونها الناس عن الله غير معقولة ، ولكنه لا يستطيع ان يقول ما هو الله . وليس ميسوراً لكل انسان أن يكون فيلسوفاً إذا كان المراد بذلك أن يكون قادراً على معرفة ما هو العالم ، فتلك مسألة لن يتفق عليها البشر أبداً ، ولكن يمكن لكل إنسان أن يكون مستنيراً مجرداً من الأفكار المسبقة ، وهذا أمر لن ينكره أحد . وهذه القدرة النقدية هي العنصر الأساسي والمميز للعقل البشري ولكل منا نصيبه منها . ان القرابة واضحة بين ما يراه فولتير وما يراه بيل BAYLE. إن بيل ، هو أيضاً ، يرى أن العقل ينقلب على نفسه ، ويدفع الناس نحو الايمان ، إقراراً منه بعجزه الخاص . أما فولتير فيرى بالمقابل ان العقل هو الذي يقف في وجه ما في أفكار الناس من لا معقول ومن غريب عن العقل ، والحق ان للعقل حدوده لكنه لا يعطل نفسه ، والقدرة النقدية شيء أكيد في الانسان ، إنها البهجة في التحرر من الآراء المسبقة ، وفي معرفة أن للعقل المقام الأرفع في كل انسان . ان ما هو مشترك بين جميع الناس موجود في هذا الانكار وفي هذا الرفض لقبول ما ليس بواضح ، رغم جميع الفوارق الممكن وجودها بين أفكارهم الايجابية . وسواء أكنت موحداً أم منكراً الوحي أم ملحداً فانك تستطيع ان تسير مع غيرك جنباً إلى جنب في النضال ضد الخرافة .

ما برح كل فيلسوف منذ براهما وزرادشت حتى أيامنا هذه يشيد مذهباً فلسفياً خاصاً به : فيا لها من فوضى في الأفكار ، لا يكن للمرء أن يتعرف فيها إلى ذاته ! وقد استطاع القلائل من حكماء هذا العالم ان يهدموا هذه القصور في اسبانيا لكنهم لم يبنوا قط قصراً صالحاً للسكن . ان العقل يمكننا من رؤ ية ما ليس كائناً لا ما هو كائن . ومن جهة أخرى يكفي ان نعرف ما ليس كائناً معرفة أكيدة وليس من الضروري أن نعرف ما هو كائن . وقد كتب فولتير إلى مركيزة ديفان يقول [1] : « انني مهدم كبير . » وكتب إلى دالامبير يقول : « إن فلاسفتي هم أناس شرفاء ليست لديهم مبادىء ثابتة عن طبيعة الأشياء ولا يعرفون مطلقاً ما

---

(١) رسالة فولتير إلى مركيزة ديفان ١ حزيران ١٧٧٠ .

هو كائن ولكنهم يعرفون جيدا ما ليس كائناً » [1] .

إن لدى فولتير إذن يقيناً معصوماً بالرفض وبهوى الهدم من جهة ، وسخرية متشككة إزاء الدعاوى من جهة ثانية . فما الذي يجب ان نقبله أو نرفضه كمعطاة إيجابية ؟ لنكن متسامحين ، ولنعرف كيف نسلّم بحدود الفكر البشري ، إننا نصطدم بحدودنا في كل مكان . لماذا نحن هنا ؟ ولماذا كانت المخلوقات ؟ ما هي الفكرة ؟ وأين توجد ؟ وتمر الأفكار برأسنا بلا نظام ، وأنا متأكد من أني لست صانعها . ولكن من الذي صاغها فيّ ؟ ومن أين تأتي ؟ وإلى أين تذهب ؟ أيتها الأطياف الهاربة ، أي يد غير منظورة تبرزك إلى الوجود ثم تدعك تختفين ؟ وقد كتب إلى مركيزة ديفان يقول : « إننا آلات صرف ، وإن العواطف والأهواء والأذواق والمواهب وطرائق التفكير ، والكلام ، والحركة كلها لا أدري كيف تأتينا . إنها كلها أشبه بالأفكار التي تأتينا في المنام ، تأتينا دون أن يكون لنا فيها دخل [2] » . ما هو الزمن الذي أتحدث عنه ؟ إني لا أستطيع تحديده . ما هو مصدر الشر في العالم ، ولماذا هو موجود ؟ وكيف نحل لغز الفوضى المستحكمة من الأفكار التي تبعثها هذه الأسئلة ؟

هناك مفكران علمانا بالحقيقة شيئاً ذا شأن ، وهما نيوتن ولوك ، نيوتن بحسابه الجاذبية دون أن يتساءل عما هي ، ولوك عندما اقتصر على إيضاح كيفية عمل الفكر الانساني وحدوده ، وبرفضه افتراض ما هو موضوع البحث . ان الصورة الفلكية للفلك ، في نظاميتها ، هي في نظر فولتير ، المعطاة الوحيدة ، بدون أن نستطيع القول ما هي المادة أو الحركة . إن ملايين الشموس ومليارات العوالم تنير القبة السماوية ، وان المشتري وزحل يتنقلان في فضاءات غير محدودة ، وان جزءاً فقط من هذا الكون يمكن أن يبلغه نظر الانسان . وفي وسعنا أن نحسب المكان الذي تشغله النجوم في الفضاء ، والبعد الذي يفصلها عن الأرض . ولو أتيح لأحد سكان المشتري أن يأتي إلى أرضنا لأدهشته الدقة التي قسنا بها المسافة الفاصلة بين كوكبنا والكوكب الذي يقطن فيه ، ولسخر في الوقت

---

(١) رسالة فولتير إلى دالامبير ٥ ـ ٤ ـ ١٧٦٥ .

(٢) رسالة فولتير إلى مركيزة ديفان ٢١ ـ ٣ ـ ١٧٦٤ .

نفسه من جميع نظرياتنا الميتافيزيائية عن طبيعة الروح والمادة . فعلى أحد كواكب هذا الكون الفسيح الذي يعج بالنجوم ، وهو كوكب أشبه بدولاب في الآلة اللامتناهية ، يتخاصم الانسان ، في منملته ، مع أناس آخرين ، طوال يومه ، بينما يستمر الكون في سيره وفق القوانين الأبدية الثابتة التي تخضع لها كذلك هذه الذرة التي نسميها الأرض . أليسوا مضحكين هؤلاء اللامتناهون في الصغر ، هؤلاء البشر ، في زهوهم الذي لا يكاد يحدّو الذي يدفعهم إلى محاولة معرفة كل شيء ؟ وغاية ما يقدرون عليه هو التسليم بأن في هذا كله عقلاً يفوق عقلهم بما لا يقاس ، إذ من الحمق ألا نقر بأن عقلاً كبيراً يهيمن على مصائر العالم ما دام لكل انسان عقل صغير جداً . ان كل ما في الطبيعة هو من نتاج الفن ، كالجبال والبحار ، وبنية حشرة أو قذارة ، وغير ذلك من الروائع . إن الطبيعة ليست سوى فن لا نعرفه إلا قليلاً ، فكل ما فيها فن ، وإنما نسمي ذلك طبيعة في حين أنه ليس سوى فن . فلا بد أن يكون في هذا الكون صانع عظيم يفهم ذاته ويدعنا نرى روائع فنه ، هو كائن يخلق الأشياء ضمن هدف مقصود . والانسان نفسه لا يستطيع أن يرى من هذا الكل الغائي إلا الذرات القليلة المحيطة به . فأنّى له القدرة على إدراك هذا الكل وما هو سوى جزء منه صغير جداً ؟ ولو جمع الله حوله كل الفلاسفة فانهم سيرون جيداً انهم لم يكشفوا فنه وماذا يريد لنا كل هؤلاء الناس الذين يصنعون العوالم ؟ كديكارت مثلاً ؟ ان سير الكون مستقل عن عقلنا ، ولقد نلنا كل ما هو ضروري لحياتنا ، من عقل وغريزة وقدرة على الحركة والتكاثر ، ولم يعلمنا الله قط ما هو أصل ذلك كله ، ومع ذلك فما من حقيقة ضرورية لنا تخفى علينا . وقد يكون من غير المعقول ومن قبيل الاهانة لله وللانسانية أن نقبل بذلك . ان تعاسة البشر أو سعادتهم لا يمكن أن تكون منوطة ببضع حجج يتعذر فهمها على تسعة أعشار الناس . ان البشر لم يوهبوا الذكاء ليدركوا به جوهر الأشياء بل لكي يتاح لهم حسن التصرف ، وكل ما يبقى علينا أن نفعله هو أن ننصاع لقوانين الطبيعة التي تسيّر العالم ، وان نعمل ونبني في حياتنا بدون أن نفيض في طرح الأسئلة . لنزرع حديقتنا ، وكل ما عدا ذلك ليس بذي شأن كبير .

إن لدى فولتير إذن شعوراً بذاته له المقام الأسمى في النقد من جهة ، وموقف منصاع ، من جهة ثانية ، إزاء المعارف التي يمكن أن يكتسبها الانسان عن موضوع الكون . فلنقتصر على العيش والعمل ، ولنقل لأنفسنا إننا مندمجون في كل فسيح لا يمكن قياسه ولا نستطيع إدراكه ومع ذلك فان هذا الكل العظيم المستحيل فهمه والذي سيظل أبداً مغلقاً على الأفهام ، لا يرهبه كما أرهب باسكال . انه صنيع فني عظيم نحن جزء منه ، أما فهمه فلا حيلة لنا به ، غير اننا موجودون فيه ، وفيه نعيش ، وحسبنا ذلك ، وما علينا إلا أن نعمل . فيا له من كائن غريب هذا الانسان بزهوه المفرط الذي يدفعه أبداً إلى محاولة خرق حدوده !

إن سخرية فولتير لا تنفك تنبعث من التضاد القائم بين الانسان الصغير وأفكاره المزهوّة . فماذا يبتغي هذا القزم إذن من محاولته تقليد العمالقة في مجال الفكر ؟ هذا هو قدر الانسان : انه عرضة لكل ويلات هذه الحياة ، وقد ولد ضعيفاً أعزل ، وأصبح شاباً ولم ير شيئاً طوال ربع مدة حياته ، ثم غدا شيخاً يحمل جميع الأسقام الناجمة عن السن . وما دامت الأمور التي تتعلق بشخصنا تشغلنا في أعماقنا أكثر من أي شيء آخر فاننا نظل نلوّح بأفكار كثيرة . فهناك ، من جهة ، شقاء الحالة البشرية ، ومن جهة ثانية ، الأفكار الكبيرة ، والسماء ذات النجوم بنظاميتها الثابتة ، والأبدية التي يحاول الانسان أن يكشف سرها أثناء الفترة القصيرة التي تدومها حياته المسكينة المتقلقلة . وبما اننا جميعاً ضعفاء معرضون للخطأ ولتقلبات الدهر فعلينا أن يغفر بعضنا لبعض سيئاته وأن يتسامح بعضنا مع بعض ، هذا هو ناموس الطبيعة الأول . ان الأمر المثير هو ان يدعي إنسان معرفة كل شيء ويحاول إرغام الآخرين على الاعتقاد بما لا يستطيع هو نفسه ان يعرفه ، وألّا يستطيع البشر قضاء حياتهم القصيرة دون ن يتحاربوا ، وأن يتقاتلوا من أجل أمر لا يعرف أحد منهم عنه شيئاً أو ليس بحاجة لأن يعرف عنه شيئاً . ان جميع هذه المنازعات اللاهوتية التاعسة ليست سوى زهو وغطرسة من الناس إزاء العالم وإزاء الله الذي لم يشأ أن يكشف لهم سر العالم . والذين يدركون ذلك ، والذين يتأملون في نفوسهم ويرضون بقبول حدود الفكر البشري لا يجوز لهم أن يقبلوا بأن يظلوا تحت سيطرة الدجالين الذين يدعون معرفة ما

يجهلون ، وعليهم أن يقودوا النضال ضد الفكر المذهبي المستبد وضد طغيان الكنيسة .

أمامنا إذن الجدل نوجهه في سبيل اكتشاف اللامعقول ، والثورة نقف بها في وجه سيطرة الجهل . هذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، لنا اليقين الداخلي بوجوب الرضى بجهل أسرار العالم وبوجوب النضال في النتيجة ضد التعصب . ان قدرتنا النقدية ترينا بوضوح مدى لامعقولية العقائد الدينية واحدة واحدة ، ومدى تناقض الحجج اللاهوتية ، وفضلاً عن ذلك فإننا بسبب وعينا حدود العقل البشري وضآلة شأننا بالقياس إلى الكون ، نعرف مدى مجانبة الصواب التي تنطوي عليها القضايا العقائدية حول النهج الذي يسير عليه العالم . إن المقت هو ما يوحي به الموقف العقائدي الديني للعقول النقادة المندفعة إلى التفكير بحذر واعتدال ، وليس المراد إحلال عقيدة مذهبية جديدة محل العقائد القديمة ، بل إبدال النظرة المذهبية المسبقة بموقف نقدي وبمذهب علمي قائم على التجربة . إن النظرة الصلبة المستبدة لدى الطوائف المذهبية ليس من شأنها إلا أن توقظ الخصومة في الرجال واسعي العلم الذين يُنتهى بفكرهم ، المرن الحر من كل قيد ، إلى السخرية وإلى النقد السلبي قبل كل شيء . ماذا تريد بنا هذا الطوائف جميعها ؟ وهل من طوائف في الهندسة ، وفي الجبر ، والرياضيات ؟ .

لينصرف الفلاسفة إلى ما طاب لهم من نظريات حول الكون ! ولكن ليراعوا التسامح وليسيروا جنباً إلى جنب في النضال ضد الفكر المذهبي ، لأن هذا الفكر هو عدوهم الذي يسعى إلى السيطرة عليهم كلهم على حد سواء ، فعليهم أن يتعاونوا تعاوناً مطلقاً في هذا النضال .

إن على ديدرو ودالامبير أن يقدما إلينا في دائرة معارفهما الكبرى (**الانسيكلوبيدي**) أدوات النضال . وعلى رجال الفضيلة والفلاسفة أن يتحدوا بصدق لدعم هذا العمل . وهناك هلفيسيوس ، انه واسع الثروة ، وعليه ان يقدم لنا الأموال اللازمة لنشر الأشياء المفيدة ، وهو يستطيع ان يجعل من بيته ملتقى للفلاسفة وأن يساهم في نشر العلم مباشرة من شخص إلى شخص وأن ينشىء في بيته مجلساً للناس المستنيرين . وبما أنه يملك التصرف بوقته ، وهو

مثقف وغني فلماذا لا يكتب ضد التعصب شيئاً واضحاً مقنعاً ؟ غير انه ـ مع الأسف ـ يهتم بما وراء الطبيعة ، وكتب ما وراء الطبيعة لا يقرؤ ها إلا قلة من الناس ، وقليلون منهم من يفهمونها ، وهي دوماً تثير الاختلاف وتقدم أسلحة للخصوم . إنه لأسلم وأحب أن نجعل المنازعات اللاهوتية موضع سخرية وازدراء معاً ، وأن نفهم الوزير والصانع معاً ، وأن نؤلف كتباً صغيرة ، ونكتب وقائع صريحة واضحة بسيطة يفهمها جميع الناس ويمكن أن يكون لها أثر . وهناك مارمونتيل الذي ربما استطاع ان يكتب قصصاً شيقة ، من واجبه أن يكتب قصصاً فلسفية تسخر من بعض المعتوهين ومن حماقاتهم ، ويتم ذلك كله في شيء من الرصانة . وقد يكون علينا ، على حد ما كتبه فولتير إلى داميلافيل ، ان نحاول « كشف شيء من حقيقة فوضى الأزمنة القديمة » ، « وأن نحاول توجيه بعض الاهتمام إلى التاريخ القديم وإشاعة بعض الطلاوة فيه ، وأن نوضح كيف ضللونا في كل شيء ، ونبرهن على مدى حداثة ما نظنه قديماً ، وعلى ان ما قدم إلينا على أنه جدير بالاحترام هو بالسخرية أجدر ، وأن ندع القارىء يستخلص النتائج بنفسه [1] » . المقصود هو ان نسبق الكنيسة دون أن يبدو علينا ذلك ، متظاهرين بأننا أولئك الذين لا يفكرون حتى في مهاجمتها . وقد كتب يقول : « لا ينبغي مجادلة المتعنتين ، فالمعارضة تغيظهم دوماً بدلاً من أن تنير عقولهم . إن الشجار لم يقنع إنساناً قط ، ويمكن أن نرد الناس إلى الصواب بأن نجعلهم يفكرون بأنفسهم ، وأن نتظاهر بمشاركتهم في الشك ، وان نقودهم كما يقاد المرء باليد دون أن يشعروا بذلك [2] » .

ولكن لا بد من أجل ذلك أن يكون الفلاسفة على وفاق ، وان يدعوا جانباً كل اعتبار شخصي وكا ما جاءت به أدمغتهم من تصورات عن العالم مختلفة . يجب ان يكون هناك في جهة واحدة العقل ، والكائنات المفكرة ، والسلام ، وفي الجهة الأخرى ، التعصب والكائنات غير المفكرة ، والحرب ، ويكفي ان يتفاهم العلماء كي تكون الغلبة للعقل ، وكي نشهد ميلاد « أجمل حقبة من تاريخ الفكر

(١) رسالة فولتير إلى داميلافيل ١٣ ـ ٧ ـ ١٧٦٤

(٢) رسالة فولتير إلى مركيز ارجانس دي بيراك ١٤ ـ ٣ ـ ١٧٦٤ .

البشري[1] » ، فلماذا لا يتصرفون كالرواقيين والابيقوريين الذين كانوا أخوة لا يؤلفون إلا هيئة واحدة ؟

الايمان بالعقل ، وفكرة الحرية

إذا كانت القوانين في نظر مونتسكيو مبتدعات عقل غائي ، لا تنطلق من قواعد معينة تصلح لجميع الناس ، بل تتأقلم دوماً مع مختلف المعطيات التاريخية وتسعى إلى إيجاد الوسائل للابقاء على الصيغ الجماعية التي يعيش عليها البشر ، فان المنطق الذي يلازم تفكير فولتير يقضي أن تكون القوانين ثمرة عقل مطلق له السيادة في تقديراته ومتحرر من الأفكار المسبقة . وليس المراد العثور على معنى لفوضى القوانين والأعراف التي يقدمها تاريخ العقل ـ والعقل الناقد يرى كل ما فيها من عبث ـ بل المراد خلق نموذج من المجتمع جديد بمقتضى مبادىء عصر النور .

إذن يكون لدى فولتير ، من جهة ، تصور متشائم ، ناقد ، سلبي ، لتاريخ البشرية بشكله الذي سار عليه . فكل ما مر حتى الآن ـ منذ تأسيس الكنيسة المسيحية على الأقل ـ إن هو إلا سلسلة من اللامعقولات مملّة ولا نهاية لها . وقد كتب يقول : « إن العالم فوضى من اللامعقولات والقبائح[2] » . ففي كل مكان نشهد انعدام الصواب نفسه،والتعصب نفسه والخرافات نفسها . وإذا دخلنا في تفاصيل الحياة الجماعية فما أكثر الفواحش التي يمكن أن نشير إليها فيها ! فهناك فلاحون يموتون جوعاً في حين تعيش طبقة ذوي الامتياز في الرفاه وهي لا تنتج شيئاً ، وأب يحرم أبناءه من الارث ليمنحه كله ابنه البكر . وفي كل مكان نرى سيادة القانون الأقوى ، لا بين شعب وآخر فحسب ، بل بين مواطن ومواطن أيضاً . هكذا يسير العالم منذ قرون . ان البشرية قد أحرزت ، والحق يقال ، بعض التقدم في مطلع الحضارة ، ولكن التاريخ ، منذ ظهور المسيحية ، ليس سوى سلسلة مستمرة من الضلالات والأوهام . تلك هي نتيجة الموقف

---

(١) رسالة فولتير إلى داميلافيل ٥ ـ ٥ ـ ١٧٦٤ .

(٢) رسالة فولتير إلى دالامبير ٧ ـ ٦ ـ ١٧٧٣ .

السلبي المحض الذي ينظر منه فولتير إلى التاريخ . وخلافاً لمونتسكيو الذي يرى قيمة الأجهزة الجماعية النسبية التي يسير بعضها بجانب بعض أو تتعاقب في التاريخ وكل منها يسعى إلى هدفه الجزئي ، ينظر فولتير إلى التقدم التاريخي في جملته ، متخذاً وجهة نظر قيمة مطلقة صالحة لجميع الشعوب . فالعقل ، بما يمثل من قيم بديهية ، يمكن ان يوجه التاريخ كله ، وهو ، بما له من سلطان ، ينبذ كل ما كان حتى الآن أما مونتسكيو فكان يسعى إلى اكتشاف معنى معقول في الأنظمة القانونية التي ينشئها البشر . غير ان العقل لم يتدخل كمبدع قط حتى الآن في الواقع الحي . والقوانين ، كما هي موجودة ، ليست سوى ثمرة الخرافة والأوهام ومجانبة الصواب .

اننا نلقي هنا لدى فولتير التشاؤم العقلي السائد في نهاية القرن السابع عشر ، تشاؤم (باسكال) و (لابروير) و (لاروشفوكو) و (بيل) ، والشعور بعبث العالم . إلا انه ليس ذاك التشاؤم الذي يستسلم لهذا العبث ، فاذا كان العقل الناقد الأعظم يضطرنا إلى الاعتراف بان العالم ، كما هو حتى الآن ، ليس فيه أي معنى ، فاننا نشعر في الوقت نفسه بالسرور الذي يهبنا إياه الشعور الواضح بخروجنا من هذه الفوضى ، وبقدرتنا على مجابهة كل هذا العبث ، وبتحررنا من الأوهام .

هذا الموقف المتشائم أمام التاريخ ، أي هذا النقد السلبي لكل ما حدث وما يزال يحدث ، هو أيضاً موقف الثورة الفرنسية . انه نقد ناجم عن اللامعقول ، وعن التناقضات التي تشهد بها مؤسسات البشر : قوانين تصلح لبلد دون آخر ، وقوانين خُصت بها طبقة واحدة من المواطنين ، وقوانين تسلب الذين يعملون وتعطي الذين لا يعملون شيئاً ، و«صادفات الولادة التي تحدد المنزلة التي يحتلها المولود في المجتمع الخ . . . ان تاريخ البشرية ليس سوى عبث هائل . من خلفنا ومن حولنا ظلام ، ولا شيء يهدينا إلى ما ينبغي ان نفعل . تلك هي نقطة الانطلاق ، وكأنما هذا هو أساس النظرة التي تتبناها الثورة الفرنسية .

ومن جهة أخرى ، هناك بالمقابل الأمل في مجيء عهد العقل . يرى فولتير

ان الفلاسفة يجب ان يحتلوا المواقع الأولى فتغدو جميع الآمال سائغة ! وإذا كان شيء قد انحرف حتى اليوم ، فذلك لأن البشر لم يريدوا ان يفكروا ولا ان ينتفعوا بعقولهم . ان النقد التاريخي يكشف في كل مكان عن مجانبة العقل التي تدل عليها الأفعال والقوانين التي صنعها البشر منذ ان جعلت الكنيسة الخرافة تسود العالم . ان اللامعقولية التي يبديها التاريخ ليست أمراً ملازماً لحياة بني الانسان ، وليست ضعفاً وراثياً ولا عجزاً في العقل . انها ليست ناجمة إلا عن اخطاء البشر ، ولذا كان من الواجب ان ننير عقولهم .

فهناك إذن التصور التشاؤمي للتطور البشري كما تم حتى الآن ، من جانب ، ومن جانب آخر ، الثقة بالعقل البشري ، والأمل في خلق نظام للأشياء جديد يمليه العقل . فالعقل سيقود الهوى الآن ـ الهوى الكبير كما كان يفهمه القرن السابع عشر ـ إلى عهد جديد ، وسيجعل هدفه العمل لخير البشرية . واذا غدا الهوى عقلاً ، فان هوى العقل سيتملك رجال الثورة الفرنسية ، كميرابو مثلاً ، وستبدأ الفلسفة الانسانية بالتفوق على الخرافة البربرية ، وستتعرض بالحقيقة للمهاجمات كما هوجمت مكتشفات نيوتن ولكنها ستكون لها السيادة عاجلاً أو آجلاً .

الثورة الفرنسية تود ان تعرف لمن الحق في سن القوانين

تتفق الثورة الفرنسية مع فولتير في انكار كل ما كان وكل ما هو كائن حتى الآن ، وفي الأمل بعهد جديد يكون فيه لكل شيء معنى ، ولكنها تتجاوزه من وجوه أخرى . فهو يتساءل مثلاً عمن يجب ان يحكم وعمن يجب ان يسن القوانين في النظام الاجتماعي الجديد ، وهو سؤال شبيه بالسؤال الذي كان يطرحه مونتسكيو . لقد أقام مونتسكيو قواعد وقدم نصائح ، ولكنه لم يقل من ينبغي ان يكون المشرع ، فذلك بالنسبة اليه أمر يتعلق بالظروف التاريخية وبأشكال الدستور النافذ . أما فولتير فيرى ان الناس المجردين من الأوهام ، الناس المستنيرين ، الفلاسفة ، هم الذين ينبغي أن يسعوا إلى التدخل في التشريع ،

وان يمارسوا نفوذهم لدى القائمين على حكم الشعوب ، علماً بأن هذا هو الواقع من أقصى اوروبا إلى أقصاها : فان فريدريك الكبير وكاترين الثانية لم يفعلا سوى ان اتبعا في حكمهما مبادىء عصر النور . ولكن لا بد أول الأمر من أن يوجه الفلاسفة الرأي العام ، وهذا واجبهم الأول ، لأن الرأي العام هو الذي ينتهي إلى السيطرة على جميع البشر وعلى جميع الارض . ان الحاكم الأعظم هو الجمهور الواعي . وينبغي ان يغدو الرأي العام شيئاً فشيئاً تحت سلطان الفلاسفة ، وعليهم أن يسعوا لجعل الناس يفكرون بأنفسهم ، وان يتظاهروا بمشاطرتهم شكوكهم ، وان يستدرجوهم ، حجة بعد حجة ، إلى العدول عما يمكن ان يكون في آرائهم من شخصي وغير معقول . ولن يكون أبداً على الأرض سوى عدد قليل من الفلاسفة ، أي قلة من الناس الحكماء المتنورين يؤلفون في المجتمع صفوة فكرية مستقرة . ان أجلّ خدمة تؤدى للانسانية هي عزل أهل الفضيلة عن ضعاف العقول . ويرى فولتير انه قلما يهمنا ان تكون الاستنارة في فلاحينا وعمالنا اليدويين وفي الحذائين والخادمات والخياطين والسراجين . وقد كتب إلى داميلافيل يقول : « انه يحسن بالشعب ان يقاد لا أن يكون متعلماً ، فهو غير جدير بذلك ، وكل ما يكاد يحتاج اليه هو اربعون الفاً من الحكماء » [١] ولم يوافقه داميلافيل ، فهو يريد للشعب ان يتعلم ويجيبه فولتير بقوله : « اظن اننا غير متفاهمين بصدد الشعب الذي تعتقده جديراً بان يتعلم . اني أعني بكلمة (شعب) رعاع الناس الذين ليس لهم سوى سواعدهم وسيلة للعيش ، واني أشك في ان يكون لهذه الطبقة من المواطنين في يوم من الأيام الوقت للتعلم أو القدرة عليه ، وقد يموتون جوعاً قبل ان يصبحوا فلاسفة » [٢] . غير ان الأمر لا يتعلق إلا بمن يدعوهم « طغام الناس » « أولئك الذين يشغلهم كسب العيش فلا يستطيعون تنوير عقولهم »[٣] . أما « الصناع الذين هم ارفع مستوى والذين تضطرهم مهنتهم نفسها إلى كثرة التفكير وإلى تنمية ذوقهم وتوسيع ثقافتهم

(١) رسالة فولتير إلى داميلافيل ١٩ - ٣ - ١٧٦٦ .
(٢) رسالة فولتير إلى داميلافيل ١ - ٤ - ١٧٦٦ .
(٣) رسالة فولتير إلى داميلافيل ١٣ - ٤ - ١٧٦٦

فهؤلاء قد بدأوا القراءة في كل أوروبا» [1] . وينبغي ان يعلموا ان لهم ذكاء فيجب ان يستنيروا ، وعندما يستنير المواطنون الرئيسيون فان الطبقات الدنيا ستتحسن أحوالها هي أيضاً . « يجب ان يهبط النور على درجات ، وسيكون نور « طغام الناس » مشوشاً دوماً . . . وحسبهم رؤساؤهم قدوة لهم » [2] .

تلك هي النظرة التي سادت حتى مطلع الثورة الفرنسية . عدد قليل من الفلاسفة يسعون إلى تنوير الرأي العام في جميع المجالات وفي أوروبا بأجمعها . ان المبادىء المشتركة بين الرجال المثقفين ينبغي ان تسود العالم وان تحصل في كل مكان على اصلاحات وعلى قوانين جديدة . أما اثناء الثورة الفرنسية فالمسألة ستطرح بشكل آخر ، بحيث يقتضي معرفة ما هي طبيعة السلطة التشريعية ، وينبغي للرأي العام الواعي ان ينظم تشريع الدول . ولكن كيف نتصور رأياً عاماً يتحول إلى سلطة تشريعية ؟ يمكن التفكير بابتكار حق في التصويت تقصى عنه الطبقات الدنيا ، وبتقسيم الشعب إلى « مواطنين عاملين » و « غير عاملين » ، وهذا ما فعلته الجمعية التأسيسية ، ولكن مسألة أخرى لا تلبث ان تطرح .

طالما كان الأمر يقتصر على السؤال عمن يجب ان يعهد اليه بمهمة تقديم افضل القوانين ، كان من السهل ان نجيب : « انهم الناس المتنورون » . أما حالياً فالمسألة تتعلق بأمر آخر ، اذ يراد معرفة من له الحق بسن القانون ، ولم تعد المسألة مسألة تقرير أي من القوانين هو الأفضل ، بل المسألة في اعطاء القانون أساساً حقوقياً . وسيكون جواب الثوريين انه ما دام كل انسان بالغ سن الرشد لا يمكن رضوخه ، بحكم طبيعته ، لارادة انسان آخر فانه لن يدع الآخرين يفرضون عليه قوانين لم يساهم فيها هو بالذات أو بواسطة ممثليه . فالثورة الفرنسية تتخطى فولتير بطرحها قضية الحق بالنسبة للقوانين . فباستلهام الحق يمكن الوصول إلى المطالبة بان يكون الشعب بكامله متنوراً ، وان يغدو في وسع كل فرد ان يفكر في الشروط التي يمكن ان تصاغ فيها القوانين المثلى ، وان يساهم في المصالح المشتركة للجماعة . وهذا مطلب يعبر عنه قبل كل شيء كوندورسيه

---

(١) رسالة فولتير إلى السيد لونغيه ١٥ - ٣ - ١٧٦٧ .

(٢) رسالة فولتير إلى داميلافيل ١٣ - ٤ - ١٧٦٦ .

ورابوسانتاتيان والجيروندويون. غير ان من الواضح من جهة أخرى ان الذين يقتصرون على السؤال عن أوفى الوسائل شروطاً لسنّ افضل القوانين ، والذين لا يبحثون إلا في العقل دون الحق ، لن يفوتهم ان يلفوا انفسهم في معارضة تامة مع المفهوم الثوري للحق

لقد جعل فولتير كل فرد شاعراً باستقلاله العقلي ، وعلّم كل فرد انه يملك في ذاته قدرة لها قيمة بحد ذاتها : هي فكره الخاص ، اي العقل . لكن السيد الكبير ، أمير الفكر ، هذا الذي كان شيخ فرني FERNEY لم يصل بهذه القيمة الأخيرة إلى اعتبارها واحدة لدى جميع الناس . وسيظل هناك أبداً عاقلون وجهلة ، ولن يكون أبداً سوى عدد قليل من المخلوقات تفكر تلقائياً ، هم الفلاسفة ، وإلى جانبهم عدد أكبر من الأشخاص يطيقون التعلم ، ثم يأتي الجمهور الكبير من الذين يجب ان يقادوا . تلك هي ارستقراطية العقل التي تتوخى ان تبسط سلطانها إلى أبعد مدى ، وأن تنشر أنوار العصر كي تبلغ أهدافها . انها تسعى إلى اسعاد البشر جميعاً غير انها لا تؤمن بقدرة الانسان على بلوغ سعادته بنفسه ، انها تطالب بالحرية ، حرية كل فرد في ان يفكر بنفسه وان يعبر عن فكره ، وإنها لتُعدّ بذلك فكرة الحرية التي ستأخذ بها الثورة الفرنسية .
أما الفكرة الكبرى الأخرى للثورة الفرنسية ، وهي فكرة المساواة ، فليست من اختصاص الارستقراطية العقلية ، ولكي نتصورها كان لا بدّ من أن نجد في الانسان قيمة مشتركة أخرى . وهذه القيمة سيكشف عنها روسو في نفسه ويفيض عليها حياة جديدة .

الفصل الخامس

رُوسو
غريب بَين البشر

كان الذكاء ، وهو روح عصر النور ، يزداد تقديراً في المجتمع الراقي ، فهو القيمة التي تتخذ مقياساً لتقدير الناس . أما روسو فبمعارضته لنظرة عصره وبانطوائه على نفسه قد توصل إلى تصور آخر وإلى حب للبشر آخر يشملهم جميعاً.

ولكي نفهم معارضة روسو هذه وشعوره هذا بأنه غريب بين من يعيش معهم ، لا بد من معرفة التجارب التي مر بها في المجتمع الباريسي ، انه مجتمع ينمّي رهافة الفكر ويحب لطائف الخيال . ان ما كانت موضوعات الأحاديث تتضمنه من خفة هو الذي كان ، على وجه الدقة ، يسمح بالاستسلام إلى جميع عبث الفكر . انها الرقة الجدلية في اكتشاف الحجج ، والمجانسات ، والصور ، الرقة الخاصة بفولتير ، والفكر الشامل الخصيب الذي يتصف به ديدرو والذي يكتشف في كل ما يعرض عليه إمكانات جديدة ووجهات نظر جديدة . كان على المرء أن لا يفقد مطلقاً حضور ذهنه ، وكان الناس يحبون في الفكرة طابعها الشرود ، والقيمة التي يمكن أن تمنحها إياها الفكرة التي سبقتها ، والفطانة التي تجعلك تقول هذا أو ذاك ، وذلك لأنه قد قيل من جهة أخرى . كان الناس ماهرين في إضفاء لون على أمر تافه بوضعه في مجموع معين ، فكانوا يحسون بما إذا كان يجب الالحاح على قول من الأقوال أو المرور به مر الكرام . والخلاصة أنه لم تكن من نأمة أو لون من الألوان الفكرية إلا وتوصل الحديث للتعبير عنه . وكان ارتجال الكلام واقتضاب هذه الأحاديث يسمحان للفكر المرهف أن يلاقي فيهما أتم بيانه ، وان يطلق فيهما العنان لكل ما في لطافاته من غنى ولكل إمكانات التأويل ، وكان يشعر فيهما بسمو المنزلة وبالمكانة اللتين تضفيهما عليه قدرته على الافصاح عن كل شيء وعلى فهم كل شيء ، كأنما هو لعبة في يديه .

تلك كانت صورة المجتمع الذي استقبل روسو . كان قد بلغ الأربعين من عمره ولم يكتب شيئاً ، وكان قد اقتصر على التأمل والاستسلام لمشاعره وأحلامه دون أن يجعل لها صورة نهائية .

ووجد في باريس صوراً كلها جديدة ، وإمكانات جديدة كلها للتعبير عن

كل ما يحسّ به ، وفي باريس كان يمكن للروح الاجتماعية أن تقدم إليه تعابير فكرية براقة ، وصوراً محسوسة حية ، والزمرة الغنية كلها من الألوان الفكرية المتدرجة التي كان روح العصر يسبغها على أفكاره فكأنها القوالب التي كان يستطيع أن يصب فيها أحلامه ، فغدا كاتباً وهو لا يدري كيف كان ذلك ، وكأنما تم ذلك رغماً عنه . ويحالفه النجاح ، ويحتفى به في كل مكان ، ولكن هذا كله لم يمنعه من الشعور بأنه غريب في باريس . انه قادم من بلد آخر . انه إنسان جمهوري يتحدث عن جمهوريته ، ويطلقون عليه في نوادي باريس اسم « المواطن » . ان جميع الفوارق الاجتماعية التي تفرق بين الناس في باريس غير معروفة في جمهوريته . إنه مولع بالمساواة فلا يريد أن يدع نفسه ينخرط في هذا النظام الاعتباطي المسمى بالنظام الاجتماعي ، وكما هو غريب في منبته فهو غريب بأعماق نفسه بالنظر إلى من حوله من الناس . وإلى جانب هؤلاء الرجال الذين يعرفون كيف يعبرون في الحال عن كل ما يجري في نفوسهم ، والذين يرون الأمور بوضوح من النظرة الأولى ، ويضعون الكياسة والذوق الفكريين فوق كل شيء ، إلى جانب هؤلاء يعلم روسو ـ وهو نفسه يصرح بذلك ـ انه يحس بكل شيء قبل أن يراه . فعندما تستولي عليه عاطفة ما فانه يغدو في الحال فريسة الانفعال ، ولا يلاقي للتعبير عن هذا الانفعال سوى عبارات عادية تماماً تتعاقب بلا نظام ، وإذا شاء أن يجد الكلمات المناسبة القادرة على التعبير عما يحس به فلا بد له ، بادىء ذي بدء ، من أن يكون لديه وقت كاف يعود فيه إلى الهدوء . وبما انه ذو مزاج حساس وعواطف عنيفة فإن الأفكار لا تأتيه إلا بطيئاً وبغير حذاقة وكأنما تأتيه بعد فوات الأوان . إن العاطفة تنزل عليه كالصاعقة ، وتملأ نفسه وتضنيها وتبهرها دون أن تنيرها . هذه الحدة في العاطفة وهذا البطء في التفكير يلاقيهما وهو في المجتمع مثلما يلاقيهما وهو يجلس وحيدا في مكتب عمله . انه مخلوق هكذا . فكيف يطلب إليه أن يكون لديه حضور فكر وان يستطيع تضمين مجمل المحادثة عواطفه وأفكاره ؟ انه ينتظر قلقاً في إحدى القاعات أن يحين دوره في الحديث ثم يدع هذا الدور يمر . انه لا يكاد يسمع شيئاً مما يقوله الآخرون بحضوره ، ويبذل جهوداً لا جدوى فيها كي يتابع ما يقولون ، ولا يفهم ما يقال له إلا بعد فوات الأوان ، كما لا تحضره الأجوبة التي كان ينبغي ان يجيب بها إلا

بعد فوات الأوان أيضاً . وكيف لهم أن ينتظروا من رجل غارق في عواطفه أن ينتبه باستمرار إلى كل ما يجري حوله وإلى كل ما يقال له لكي يطابق عليه أجوبته أو أفكاره ؟ انه يشعر بعدم القدرة على جعل فكره يقظاً دوماً ، مشرئباً دوماً إلى كل ما قد يفكر فيه الآخرون . وهو إذا راح يجيب كان جوابه عكس المراد وفي غير محله ، أو أطلق أفكاراً هي بحد ذاتها غامضة ، ويزيدها غموضاً انه يعبر عنها بطريقة خرقاء . وكان الناس ينتظرون منه كلاماً في المجاملات غير ان مدائحه شر من الأهاجي . هكذا وقع رغماً عنه في مجتمع باريس وهو لا يستطيع ان ينسج على منواله ولا أن يتغلب على ما كان عليه من حياء وتهيب .

ولم يجد وسيلة يتمالك بها سوى ازدراء هذا التهذيب كله ، فأصبح بتأثير الخجل الكاذب بذيئاً لاذعاً ، هذا هو الدور الذي أريد له أن يمثله في باريس ، فقد كان الناس مولعين بالعثور على مبدعين يفصحون عن أفكار جديدة غير معروفة ، وعلى رجال قادرين على إبداء آراء مغايرة للرأي العام . كان روح العصر يبحث عن الجديد وعن الغريب ، وكان الناس يهوون البلدان القصيّة فيولعون بالصين على سبيل المثال . وكان يروق لهم أن يتخيلوا بلداناً يختلف فيها كل شيء عما هو عندنا في فرنسا ، وكان يستهويهم كل ما من شأنه أن يتطلب الكشف وحل اللغز : كالحالات النفسية التي يعسر فهمها وتحليلها ، وكالأشخاص الذين يختلفون عن سواهم ، وكالطبائع المعقدة وغير ذلك من المعطيات الجديدة التي كانت كل دقة الفهم وكل رقة الحدس التي يقتضيها تحليل المنازعات النفسانية تجد لها مجالاً للافصاح عنها في الصور الأدبية كتلك التي كان يطيب لهم أن يرسموها حالما يغادر مكان الاجتماع قادم جديد . ولم يكن روسو الشخص الوحيد الذي كانوا يبحثون عنه لأصالته ، فقد كان هناك على سبيل المثال الأب هوب الذي يتحدث عنه ديدرو ، وهو ايكوسي غامض كان يدافع بشدة عن الشكليات الصينية في نوادي باريس بعد أن جال بسوداويته جميع أنحاء العالم ، كما كان هناك أيضاً الأمير الروسي غاليتزين ، والكاتب الألماني غريم بحبه البائس ، والاكليريكي الايطالي غالياني بلطائفه المضحكة . ومن هذه الزاوية كانوا في المجتمع ينظرون إلى روسو القادم من جنيف ، وكانوا يرون أنه

اكثر الناس مخالفة للرأي العام . أو لم يكن هو الشخص الوحيد الذي ناهض جميع المؤسسات الاجتماعية ؟ كان رواد نوادي باريس يشعرون بلذة خاصة إذ يسمعونه يسوق معارضته ضدهم هم ، ضد ما كانوا عليه ، وإذ يرونه يقف هذا الموقف المخالف في أسلوب عيشه وحياته بأجمعه . لقد كان بالحقيقة مخلوقاً لا نظير له . ولقد قالت مدام ديبيني Mme . D'EPINAY ، لقد غدا كل شيء معرفاً لدينا بشكل ما ، فما علينا إلا أن نجد أناساً يستطيعون إبراز هذا الذي أصبح معروفاً ، بوجه جديد وبيان جديد ، وهذا ما فعله روسو عندما تصور ان كل الثقافة وكل الفكر وكل ما يحيا به الآخرون إنما هي جميعاً الداء الذي من شأنه إفساد نفوسهم .

هكذا استضيف روسو لدى مدام ديبيني Mme . D'EPINAY، فهو يعيش في بيت ريفي مشيد على أراضيها ، ويصبح أحد « خلطائها » يتردد عليها بحرية ، وكانت تحوطه بخير رعاية ، لكنه لم يكن سهل الخلق في عيشه . تقول مدام ديبيني : « عليك أن تؤكد أنك لا تعنى به ، مع استمرارك على العناية به ، عليك أن تكون رحيماً به » . ولكن روسو يحدث نفسه قائلاً : « إني لا أبتغي أياديك البيضاء علي ، وإنما أنشد أصدقاء أحبهم ويقبلون الحب ولا أنشد محسنين . إن بي ظمأ إلى الصداقة ، لكن الناس يأبون إظهارها لي . إن الناس لا يريدون أن يفهموا أن الصداقة ومعرفة الجميل لا يمكن أن يسكنا معاً في قلبي ، وانه لا يسعني إلا أن أكره أولئك الذين يوزعون علي الأيادي البيضاء أريد أن أكون حراً فلا ينبغي لأصدقائي أن ينالوا من حريتي . ليقدموا إلي النصح الجميل إذا شاؤ وا ، ولكن لا يجوز أن يتسلطوا علي ، ولا يجوز بشكل خاص أن يظهروا بمظهر الاستعلاء علي ، بل يجب أن يكونوا لطفاء معي وأن يطنبوا في مدحي ، وبهذا وحده يمكن أن تطاق أياديهم البيضاء . لكنهم يريدون بإصرار أن يجعلوني سعيداً على منوالهم لا على طريقتي،ولا يريدون أن يروا أني لست مخلوقاً على شاكلتهم . وان نشب خلاف بينهم وبين أحد أصدقائهم فلا يكادون يفكرون فيه برهة ، فإن ألف الهية تنسيهم إياه في الحال . أما أنا ، الكائن المنعزل ، فان هذا الخلاف قد يضايقني طوال يومي فلا يجد قلبي لحظة من

الراحة ، فأعاني في يوم واحد آلام سنة . ما من إنسان يعرف كيف يضع نفسه في مكاني ، والناس لا يريدون أن يعتقدوا بأنني كائن من طراز خاص ليس له طبع الآخرين ولا مبادئهم ولا وسائلهم ، فلا ينبغي له مطلقاً أن يرى الأمور بحسب مقاييسهم » .

ولم تلبث حاله في المجتمع أن أصبحت لا تطاق ، فهو يقول : « اني لا أملك من نفسي سوى نصفها ، أما نصفها الآخر فهو للمجتمع الذي لم أخلَق له » . لقد كان موضع حفاوة في كل مكان ، وكان أينما حل يستقبل كصديق محفوف بالرعاية ، لكن ذلك لم يحل بينه وبين شعوره بأنه يحيا حياة لم تكن روحه تساهم فيها ، وراح يزداد كرهاً لباريس ، فهو لا يرغب في العودة إليها ، ويشعر أنه فيها في ذروة البؤس . ولكن أين عساه يذهب ؟ لقد أدرك روسو في هذا العداء الذي يشعر به نحو المجتمع وأشكاله ، وفي أساليبه في التفكير والشعور الشديدة الاختلاف عن الأساليب التي يلاحظها لدى الناس في باريس ، وفي ظمئه إلى الصداقة ، هذا الظمأ الذي لم يستطع أن يرويه لأنه لا يجد إنساناً يفهم الصداقة كما يفهمها هو ، لقد أدرك روسو في هذا كله انه غريب بين بني الانسان . ولم تكن حوادث السوء التي لاقاها فيما بعد إلا لتساهم في تنمية شعوره هذا بأنه غريب عن البيئة . وقد استفزته هذه الحوادث بحيث خلقت فيه خوفاً من الناس حقيقياً ، وانطباعاً بأنه وحيد في العالم وحدة مطلقة .

إنه يتساءل لماذا لا يستطيع العيش بين البشر . ويجيب بقوله : « ربما كان ذلك لأنني حين أتحدث إليهم لا أستطيع أن أريهم أن لي فكراً ، ولأنني من هذا الواقع ، لا أتوصل إلى احتلال المكان اللائق بي في المجتمع . ولكن لا ، لا يمكن أن يكون هذا ، ان جميع الناس يسعون إلي ويقيمون لي وزناً ما كان لأشدّ أنواع الزهو حماقة أن تجعلني أرتجيه ، ومع ذلك فاني أشعر بنوع من الاشمئزاز من الناس ، فلا بد ان يكون لذلك سبب آخر ، ولا بد أن يكون بي حنين إلى الحرية لا يشفي غلته شيء ، وليس لأي تكريم أو سعادة أي وزن عندي بالقياس إليه » . ويقول أيضاً : « لن أكون سعيداً في مجتمع البشر إلا عندما أغدو حراً في داخلي ، ولا تبقى لي بهم حاجة . لا يجوز للانسان أن يبتعد عن ذاته بل يجب ان

يذهب بكليته مع ذاته . ان كل شيء يقودالانسان آخر الأمر نحو نفسه ، فيجب أن تتحرر نفسه من الأشياء . وإذا رأينا نفوس الآخرين ضيقة مغلقة فعلينا أن نفر منهم وان نغادرهم وان نلتقي مع نفسنا في العزلة . لن يكون الانسان سعيداً إلا إذا انفصل عن الأشياء واقترب من نفسه ، ولا شيء مما هو خارج النفس يمكن أن يشفي غلتها والنفس لا تجد في الأرض ما يغذيها ، ولا يمكن لها أن تعيش إلا من مادتها . إن السعادة التي نحاول انتزاعها مما هو غريب عنا سعادة كاذبة ، ولا تقوم السعادة إلا على حالة نفسية مستمرة ، ولا يمكن تحليلها إلى مشاعر منعزلة قائمة بذاتها . إن السعادة التي يمكن تحليلها هكذا في النفس إلى حوادث جزئية ، والتي لا عمل لها إلا التأثير في النفس وأن تمسها مساً خفيفاً هنا أو هناك لن تكون إلا سعادة ظاهرة لا سعادة للنفس . وحالما تكون النفس وحدها مع ذاتها فانها تنعم بذاتها وتتمتع بالكون جميعه وبكل ما هو كائن وما هو متوقع ، وبكل ما ترى في العالم من جمال ، وبكل جمال يمكن أن تحلم به في عالم الخيال ، وتخلق من حولها كل ما تحن إليه ، وتكون رغباتها وحدها هي مقياس لذّاتها ويغمرها سرور بالذوبان في الكون وبالانقياد لأحلامها التي ليس لها غرض محدد .

كلما تقدم روسو في السن أصبح أكثر انعزالاً . انه يلقي نظرة إلى الوراء على ماضيه ، وكلما فكر فيه رأى نفسه أشد عجباً وغرابة . وهو لا ينفك يتساءل لماذا كان دوماً وحيداً غريباً بين البشر . لقد خلقت لأعيش ، وها قد حان أجلي دون أن أكون قد عشت ، وقد حاول الناس طوال حياتي أن يوجهوا نفسي ، وربما جميع أفكاري ، وجهة غير التي كنت أسلكها . ماذا كان المجتمع في نظري ؟ انه مظهر ليس فيه أية واقعية ولا أية حقيقة ؛ أقنعة وأطياف ولا شيء سوى ذلك . وما كنت لأشقى كروبنسون لو كان علي أن أعيش وحيداً في جزيرة قفر . إنه لأقل قسوة وأقل صعوبة على إنسان حساس لا طمع له ولا غرور فيه ، ان يعيش وحيداً في قفر من أن يحيا وحيداً بين أقرانه . لقد أصبح البشر مجهولين لدي وغرباء ، انهم غير موجودين في نظري ، لأن هذا ما أرادوه هم أنفسهم انني وحيد في الأرض بلا أخ أو قريب ، ولا مجتمع لي سوى نفسي . لكنني ، أنا الذي

انفصلت عنهم وعن كل شيء ، أي شيء أنا ؟ هذا ما بقي علي أن أبحثه ، فعلي أن أعرف حياتي الحقة ، حياة نفسي ، وهذا ما حاولت أن أفعله في كل حين بحماسة لم أر مثلها لدى أي إنسان . وقد رأيت أناساً كثيرين بحثوا في الفلسفة بأسلس مما فعلت ، لكن فلسفتهم كانت غريبة عنهم ، فلم يكن همهم إلا أن يكونوا أكثر علماً من الآخرين . وكانوا يدرسون الكون ليعرفوا بأي شكل هو منظم كأنما كان الأمر يتعلق بآلة كانوا قد شاهدوها في مكان ما وأثارت فيهم حب الاطلاع . وكانوا يدرسون الطبيعة البشرية ليستطيعوا التحدث عنها كعلماء لا لكي يعرفوها . كانوا يحاولون تثقيف الآخرين ولم يكونوا يحاولون أن يستجلوا دخيلة نفوسهم . إن ما أريد أن أعرفه هو كيف ينبغي أن أعيش وما هو المعنى الحقيقي لحياتي . إني لم أخلق على شاكلة أي واحد من هؤلاء الذين عرفتهم ، ولا أظنني أشبه أي مخلوق آخر . وقد لا أكون أفضل من أحد ، لكنني في كل حال مختلف عن أي شخص آخر . عجباً لماذا خلقتني العناية الالهية بين البشر وجعلتني من طينة أخرى كما لو كنت أقيم على كوكب آخر ليس فيه شيء يماثل ما على هذه الأرض ؟ انني أعيش على هذه الأرض وكأنني على كوكب غريب . هذا الكوكب تسكنه مخلوقات ليست شيئاً بالنسبة إلي . لقد انتهى كل شيء بالنسبة لي على هذه الأرض ، ولم يعد في وسع أحد أن يحسن إلي فيها أو يسيء ، فلم يبق في هذا العالم ما أرتجيه أو أخشاه ، وكل ما كان قريباً مني من قبل قد أصبح غريباً عني ، والسرور الوحيد الذي لا أزال أعرفه هو أن أتحدث إلى نفسي .

انسان الطبيعة وانسان الانسان

هذا جانب من طبيعة روسو . انه يشعر بأنه غريب في العالم ، غريب بين البشر في الحال التي هم عليها . وهذا الشعور بالغربة أمام واقع الأمور هو الذي جعله والحالة هذه يتصور انسانية من نوع آخر . لقد كان يحب الناس ، وكل شقاء حياته انما جاءه من تجديده الدائم لمحاولاته التقرب من الناس والتعلق بهم ، ثم اضطراره آخر الأمر إلى هجرهم وقطع صلته بهم. انه يقول : لقد بحثت طوال حياتي عن انسان فلم أعثر عليه . كانت نفسي ظمأى إلى الحب ، ولم يكن كياني كله سوى محبة للانسانية . من هذا الحنين ولدت في مخيلة روسو

انسانية جديدة . ان الناس الذين أراهم من حولي لا يمكن ان يكونوا الناس الحقيقيين . اني أشم في نفسي رائحة انسان آخر ، اشم الانسان على الحال التي خلق فيها ، عندما كان لا يزال انسان الطبيعة لا انسان الانسان . هذان هما جانبا طبيعة روسو : شعوره بأنه غريب بين الناس ، وحاجته إلى ان يحبهم ويحبوه . ومن هذا الصراع الداخلي سيولد المفهوم الجديد للانسان .

ينطلق روسو من شعوره بأنه غريب بين الناس . وهو نفسه يعيش حياة الناس هذه البغيضة اليه ، وهو لا يدري كيف يتم ذلك . وهذا أمر يشقيه ويجعله غير راض عن نفسه وعن الآخرين . فمن أين تأتّى له أن يبدو الآخرون وكذلك حياته الخاصة إلى هذا الحد من الغرابة ؟ علينا ان نجد الاسباب التي من أجلها كانت نفسه في ثورة على الآخرين وعلى الحياة التي يحياها . لا يمكن ان يكون مرد ذلك إلى ان البشر سيئون بحد ذاتهم . انه يحب البشر ، ويرى ان قلبه كان دوماً يعارض عقله من هذه الناحية . وقد كتب يقول : اني ما أزال أحب الناس على كره مني ورغم كل الأسباب التي تدعوني إلى كرههم ، فلا بد أن يكون لشرّ الناس سبب آخر . انهم ليسوا سيئين بطبيعتهم ، وهو متيقن من ذلك لأنه يشعر أنه منجذب اليهم ، ولا بد ان يكون قد وقع لهم أمر لا علاقة له بنفوسهم ، ولا بد ان تكون قد تدخلت في الحياة صور وطرائق اصطناعية جعلتهم يحيون حياة ليس فيها روح ، وذلك على غرار تجربته هو نفسه . ولقد صنع البشر لنفسهم حياة كلها مظاهر . ان المجتمع المحيط به ليس سوى تجمع أشخاص صنعيين وعواطف مفتعلة عبثاً نحاول أن نجد لها اصلاً في الطبيعة البشرية ، اشخاص يعيشون خارج ذواتهم . انهم لا يعيشون إلا ضمن رأي الآخرين ومنه يستمدون الشعور بوجودهم الخاص ، انهم يسألون الآخرين دوماً عما هم ولا يجرؤ ون أبداً على سؤال أنفسهم بهذا الشأن . انهم ليسوا سوى وجوه مستعارة وليس لهم سوى المظهر دون الكيان ، أما ماهية الانسان في ذاته فلا نكاد الآن ان نجدها فيهم إلا قليلاً . انهم لا يحيون اليوم ولا ينشدون سعادتهم إلا من خلال رأي الآخرين ، ولا يفكرون إلا في أن يكونوا نجباء في نظرهم . انهم فريسة حب الذات ، فهم ينشدون مكانة بين الآخرين ويريدون

ان يعجب بهم الناس أو يخشوهم . انهم أبداً معنيون بما يحدثون من أثر فلا يستطيعون تقدير كيانهم الخاص إلا حسبما يراه الناس وحسب الدور الذي أريد لهم أن يمثلوه . انهم يعيشون حالة تبعية دائمة بعضهم لبعض لانهم لا يستطيعون التمتع إلا بما ينعم عليهم به الناس من سعادة . لقد أوجدوا فيما بينهم أشكالاً من عدم التفاوت : فبعضهم فقير وبعضهم غني ، وهؤلاء سادة وأولئك عبيد ، والأسياد أنفسهم تابعون لعبيدهم ، إذ لولاهم لما أصبحوا أسياداً كأنما في طبيعة الناس ان يخلقوا فقراء أو أغنياء ،عبيداً أو أسياداً . وهكذا وصل بهم الأمر إلى أن يحلّوا حياة صنعية محل الحياة الحقيقية .

وبما انهم لا يحيون إلا ضمن فكر الآخرين ولا يعرفون كيف يحيون في ذواتهم ، فهم يصنعون لأنفسهم حياة مفتعلة ، يشغلهم التفكير الدائم في ما سيحدث لهم ، وتغذيهم آمال المستقبل وتطلعاته ، وهم عاجزون عن التمتع بالحاضر ، عاجزون عن ان يحققوا في حياتهم ماهيتهم الحقة ، ما داموا مشدودين بالف خيط إلى ما يجري بعيداً عنهم . انهم مرتبطون بكل شيء ، بالأزمنة وبالأمكنة ، وبالناس ، وبالأشياء ، ومنشغلون بكل ما يجري وما سيجري . انهم يبسطون ذواتهم على الأرض بكاملها ، وليست حياتهم الشخصية سوى الجزء الأقل من ذواتهم . انهم لا يوجدون حيث هم ، ولا يوجدون إلا حيث يكونون موجودين . فكيف شاءت الطبيعة أن يُقتلع الناس عن ذواتهم ؟ اليس مرد جميع هذه الألوان من الشقاء إلى هذا الوجود الصنعي ؟

إن على أفواههم أبداً هذه الألفاظ الفخمة ، من عدالة ، وقانون ، وحماية متبادلة ، وعون الضعفاء ، وتقدم العقل . ولكن ماذا تعني هذه الألفاظ ؟ وإلى أين يقودهم علمهم وفلسفتهم ؟ انهما لا يقودانهم إلا إلى التناقضات والا إلى الغموض ، كأنما اختلاف الآراء لا يكفي للدلالة على عجز الفكر البشري وغروره ! اننا لا نعرف شيئاً ولا نرى شيئاً ، فكأنما نحن جماعة من العميان في الكون الفسيح . اننا لا نرى روح الآخرين فتبقى محجوبة عنا ، وكذلك حالنا مع روحنا إذ ليس للروح مرآة . ان جميع معارفنا تأتينا من الحواس ، الحواس الخمس ، النوافذ الخمس ، إذا جاز التعبير ، المفتوحة للنفس لتتلقى منها النور ،

لكن هذه النوافذ ألواح زجاج غير شفافة . ان جدراناً سميكة تحيط بالنفس فهي تقيم في بيت سيء الانارة ، لأن الحواس لم توجد فينا لتثقفنا بل لتمكننا من البقاء على قيد الحياة فحسب، وهي لم توجد فينا لترينا ما هو حق وما هو باطل بل لترينا ما هو نافع أو ضار . ان العلم لم يخلق للرجال ، وهم يسيئون استخدام مواهبهم عندما ينصرفون إلى العلم ، يجرون وراء بعض الظلال التي تفلت منهم ، ووراء أطياف خادعة تتذبذب أمام أنظارهم فيظنون انهم يرون السلسلة الأبدية لجميع الكائنات .

وماذا يريدون اذن أن يعرفوا ؟ يريدون أن يعرفوا الطبيعة كلها ، ولكن لا يريدون معرفة نفوسهم ، ويريدون أن يعرفوا كل الفنون ما عدا فن السعادة . وماذا افادتنا جميع مكتشفاتهم فيما يتعلق بمعنى حياتنا القصيرة ؟ . ولكثرة ما درسنا الانسان اصبحنا في وضع نعجز فيه عن فهمه . وكلما ازدادت المعارف التي نكتسبها فقدنا وسائل اكتساب اهم هذه المعارف: أعني معرفة الانسان . ان العلم يفيدنا فقط في ان نصنع لنفسنا عالماً من المظاهر نعيش فيه بعيدين عن ذواتنا . ان الحقيقة التي نحن في حاجة اليها ينبغي أن تكون أقرب الينا . وماذا يهمنا ذلك كله ما دام غير جدير بأن يملأ قلب الانسان ؟ فلنقتصر على ما يعنينا مباشرة ، ولنكن في جهالتنا متواضعين ازاء كل ما عدا ذلك ، ففي ذواتنا وفي نفوسنا كل ما هو ضروري لنا . ان ما تهمنا معرفته هو كيف ينبغي لنا ان نعيش ، وحسبنا من أجل ذلك ان نعود إلى نفوسنا ، وعلى هذا تقوم الفلسفة الحقيقية . ان المعرفة الاخلاقية ، أي علم ما يجب أن نفعل ، موجودة في نفوسنا ، وفي نفوسنا توجد شريعة الله . عد الى نفسك ، واسأل نفسك ، ودع مواهبك الطبيعية تعمل ، وستغدو صادقاً طيباً ، فاضلاً .

ان الدين الحق هو ان أفعل ما يجب علي فعله . ولكن ماذا فعلوا بالدين ؟ لقد جعلوا منه تعاليم لا صلة لها بحياة الناس ، لقد أضافوا إلى الاسرار العويصة المحيطة بنا تناقضات غير معقولة ، وجعلوا الناس مغرورين ، متعصبين ، قساة ، وجلبوا لنا الحرب بدلاً من السلم ، وكتبوا على أوراق طيارة ما يجب علينا ان نؤمن به ، مدّعمين ذلك بالنصوص ، فكأنما كان من الضروري ان نرجع إلى

أبعد الأزمنة وان نتفحص ونزن كل النبوءات وكل ما نزل من وحي ونقابل بينها . وهكذا تراهم جميعاً يستنطقون الله وفق اسلوبهم . وماذا يستطيع الناس ان يضيفوا إلى ما قالهلناالله إذا نحن أصغينا إلى صوت نفوسنا ؟ان الدين شعور داخلي وتجربة نقوم بها داخل ذواتنا ، وأي قيمة ازاء هذا لجميع حجج الفلاسفة ؟ ان ما نشعر به في نفسنا يفوق كل عقل ، والحياة في نظرنا هي الشعور ، وللقدرة على الشعور أفضلية على العقل بلا جدال ، فقد كانت لنا مشاعر قبل أن تكون لنا افكار . ان العقل يحط من شأن الانسان ، انه يضع من قدره ، أما الشعور فيرفعه ويمنحه قيمته الحقيقية . ان العقل يتقدم بصعوبة أما الروح فيحثها اندفاعها . اننا صغار بمعارفنا ، لكننا كبار بعواطفنا . بالشعور تعرف النفس ان الله موجود ، وبوصولها إلى أعماق ذاتها تجد السعادة .

ينبغي اذن التماس الحقيقة في ما تشعر به النفس ، لا في الأفكار البعيدة عنا، ولا في ما هو غريب عناومن شأنه ان يفسدنا، والناس ملاقون في نفوسهم ذاتها كل ما يحتاجون اليه من أجل الحياة . ان آلاف الكائنات تعيش وهي لا تعرف هذا الذي نظن اننا نعرفه ، وهي تعيش عيشاً أسعد من عيشنا وأفضل ، لن نجد خارج نفوسنا ما علينا أن نفعله وما علينا أن نؤمن به ، وانما حياتنا في داخل ذواتنا ، ومن ذواتنا ينبغي ان نستمد المعارف الضرورية للوصول بها إلى الخير ، وكل ما عدا ذلك فهو غريب عنا .

ولكن ماذا فعل بنو الانسان ؟ لقد ابدعوا لأنفسهم عالماً من المظاهر بمؤسساتهم الاجتماعية وبعلومهم وفنونهم وتعاليمهم ، وفي عالم المظاهر هذا يبحثون عن سعادتهم ، ولم يعد أحد يعنى بحقيقة الروح . يحيون حياة ظاهرية ، لا الحياةالحقيقية ، حياة الروح . وهذه المخلوقات ، لشدة انغلاقها على الأثر الذي يمكن ان تحدثه ، لم تعد لها صلة بالانسان كما هو كائن ، بالانسان الطبيعي . فماذا يجب علينا أن نفعل كي نرى الانسان الحق ، الانسان الذي صنعته الطبيعة ؟ علينا ان نفصل بين ما يملكه من ثروته الخاصة وما أضيف الى هذه الثروة من بعد . على الانسان أن يصرف النظر عن كل ما هو غريب عن نفسه مما جاء به لنفسه . وعلينا أن نعود إلى الحقبة التي كان فيها الانسان هو

الانسان ذاته ، قبل ان يخلق لنفسه هذا العالم من المظاهر ، عالم المؤسسات الاجتماعية وعالم الثقافة ، علينا ان نرجع إلى الحالة الطبيعية للانسان .

لنبحث عن الانسان في الحالة التي كان عليها في تركيبه الاصلي ، ولنتخيله قبل ان يدخل في الحالة الاجتماعية ، حين لم يكن ذكر لكل هذه المكتشفات والاختراعات المقبلة . لقد كان يحب نفسه لأن عليه ان يعنى ببقائه ، هذه هي مشيئة الطبيعة ، والشعور المهيمن عليه هو الحب ، ولذا فهو ليس سوى دماثة ولطف ، ولم تتسرب اليه المشاعر الحاقدة إلا فيما بعد ، وعن طريق الاستنتاج إذا جاز التعبير ، وهي ليست جزءاً من طبيعته ولا من روحه . ولم يتحول حبه الذي كان يكنه لنفسه إلى أنانية إلا عندما راح يقارن نفسه بالآخرين ويرى فيهم مزاحمين له ، وإلا عندما غدا عاجزاً عن تقييم نفسه إلا بالقياس إلى الآخرين . عندئذ أصبح فريسة الأهواء الدنيئة جميعاً بمحاولته التعالي على الآخرين ، واستولى عليه الحسد والحقد وسوء النية . هذه الحاجة بالانسان إلى ان يدعي لنفسه شأناً أكبر من شأن أي إنسان آخر ، هذه الحاجة النسبية الصنعية هي التي دفعت البشر إلى اقتراف كل شر تبادلوا اقترافه . اما الانسان الطبيعي فهو ، على خلاف ذلك ، يعيش لنفسه ، وهو ليس كالانسان الاجتماعي الذي لا يعيش إلا للظاهر ولا وجود له إلا في آراء الآخرين . وبما أنه لا يراقب إلا نفسه ، وبما انه الحكم الوحيد على نفسه ، فهو يجهل جميع المشاعر الحاقدة التي لا يمكن ان تولد فيه إلا عندما يقارن نفسه بالآخرين . انه لا يعرف سوى المسرات التي يجدها في نفسه دون جميع المسرات التي نبحث عنها خارج ذواتنا ، وهو يجهل جميع المؤسسات الثقافية الكبرى التي ابتدعها البشر في محاولة لاسعاد انفسهم والترفيه عنها . انه يعيش بكليته فرحة وجوده الذاتي غير عابىء بما قد يقوله فيه الآخرون ودون ان يمعن في التفكير في المستقبل . هكذا يعيش الناس في حالة الطبيعة ، مستقلين بعضهم عن بعض ، لا يقيمون فوارق فيما بينهم ، ويحيا كل منهم حياته الخاصة وهم جميعا متساوون فيما بينهم . ولما كان الحب عاطفة فطرية في الانسان فالانسان خير رحيم ينقاد لما في الطبيعة من غرائز صادقة ، وبما إن هذه الغرائز لا يمكن ان تكون إلا صالحة فهو نفسه صالح ، اذ ان كل ما هو سيء هو غريب

عن النفس ، وهو طارىء عليها من خارجها . وسبب ذلك بكل دقة هو ان الانسان ابتدع لنفسه وجوداً غريباً عن النفس ، وانه لم يعد يعرف كيف يعيش إلا تحت انظار الآخرين وقد استولت عليه افكار لا صلة لها بروحه . ان ما جعل الناس خبثاء تعساء هو انهم أرادوا الخروج إلى حالتهم الطبيعية ، وان ما ندعوه بالتقدم هو الذي أثار نفور البشر من ذواتهم .

ولكي ندرك ذلك حسبنا ان نتتبع تطور البشرية . يكشف لنا روسو كيف ولدت فكرة الملكية ، وفكرة ان هذا مالي وهذا مالك ، وكيف انقسم البشر شيئاً فشيئاً إلى فقراء وأغنياء ، « حفنة من الناس مترعة بزوائد العيش في حين ان الجمهور الجائع يعوزه الضروري منه [1] » . ويصف كيف ان البشر الذين كانوا في الحالة الأصلية يعيشون لذواتهم وكانوا متساويين ، قد دخلوا في التبعية بعضهم لبعض . ان العلاقات الاجتماعية المتنوعة والتبدلات التي أحدثها تعاقب الأزمنة والأمور في التركيب الأصلي للانسان قد جعلت من العسير ان نعرفه ، وحولته إلى مخلوق متكلّف . ان الطفل ، ان الانسان صالح بطبيعته فلماذا يكون البشر سيئين ؟ علينا ان ندرس تاريخ الجنس البشري لنكشف كيف ان الشر والخطأ اللذين لا صلة لهما بطبيعة الانسان قد دخلا عليه من الخارج وبدلا منه شيئاً فشيئاً . وعلينا ان نقيم الدليل على انهما لم يدخل على نفس الانسان شيء غريب فان الانسان يظل صالحاً ، وكل الشر انما يأتيه من الخارج . وأخيراً علينا ان نبرهن ان التربية السلبية وحدها يمكن ان تمنع الشر من النفاذ إلى القلب البشري وان تحفظ للانسان صلاحه الأصلي وتضمن للنفس حياتها الطبيعية ، وان هذه التربية وحدها مشروعة وان كل تربية وضعية أياً كان شأنها ، مخطئة ، هدفها مشؤوم بشكل محتوم .

الحرية المدنية أو الاعتبارية

في وسعنا إذن ان نتخيل مربياً يعهد اليه بتربية طفل منذ طفولته الأولى

---

(١) في عدم المساواة بين البشر .

فيربيه في معزل عن العالم ، مقصياً عنه كل ما هو غريب عن طبيعته بحيث يوفق إلى ان يحافظ فيه على الانسان الحق ، الانسان في مثل ما خلقته الطبيعة . لكن ذلك لا يعدو التأثير الممكن إحداثه في حياة فردية . والحال ان الناس يعيشون مجتمعين ، فكيف يمكن تحويل المؤسسات الاجتماعية بحيث تتحرر من جميع الويلات الملازمة للحياة في الجماعة ؟ لا يمكن البحث في إحياء حالة الطبيعة وعهد البراءة والمساواة ، فهذا مستحيل . ومن جهة أخرى ليس من تقارب ممكن بين الحالة الاجتماعية وحالة الطبيعة ، فماذا نفعل إذن ؟

ان شر المجتمع كله ناجم عن ان بعض الناس فيه خاضعون للآخرين ، فليس فيه إلا اسياد وعبيد يتبادلون إفساد بعضهم بعضاً ، وكل فرد فيه يحيا حياته تبعاً للآخرين ، حياة مناقضة للطبيعة . ولكن ما العمل كي تستمر الجماعة ويحافظ فيها الأفراد على حريتهم ؟ لا يمكن ذلك إلا أذا أحللنا محل ارادة الانسان ارادة غير شخصية : هي القانون . فاذا كان للقوانين رسوخ وكان بينها تلاحم داخلي لا تستطيع أية قوة بشرية ان تزلزله . فان البشر الخاضعين لها لن يعيشوا في تبعية أمثالهم من الناس ، بل في تبعية الأشياء وحدها ، الممكن مماثلتها حينئذ بالتبعية التي يعيشونها في ظل قوانين الطبيعة .

فالمشكلة السياسية تقوم اذن على إيجاد شكل للحكم يضع القانون فوق الناس ، لأنه بمجرد ان يكون القانون خاضعاً للناس لن يبقى فيهم سوى عبيد وأسياد ، والدولة نفسها تتفكك ، ويظل شر القوانين خيراً من أفضل الأسياد . ولكن عندما يسود القانون وحده فكلهم يطيعون ، ولا يبقى من شخص يأمر ، حينذاك يكون الشعب حراً ، انه يطيع لكنه لا يخدم أحداً . انه يطيع القانون ، ولا شيء سوى القانون ، وبمقتضى القانون فهو غير خاضع للناس .

ولكن من سيسن القانون ؟ ومن ذا الذي سينتصب مشرعاً للجماعة ؟ انه لا يمكن ان يكون شخصاً واحداً لأن ذلك سيوقع الشعب تحت سيطرة فرد ، فرد يسعى إلى منافع خاصة تتعارض بشكل طبيعي مع مصالح الجماعة . ان الشعب بكامله هو وحده الذي يمكنه ان يشرع لنفسه ، والارادة العامة وحدها يمكنها ان تسن القوانين ، هذه الارادة العامة التي لا يمكن ان تتوخى إلا ما هو لصالح

الجميع لكونها بطبيعتها غير شخصية .

ولكن من ذا الذي يلزم الفرد بالانصياع للارادة العامة ؟ لا يمكن ارغامه على ذلك بالعنف ، لانه قد لا يلتزم ، ولا يمكنه ان يلتزم باجراء عقد مع آخرين إلا برضاه الخاص . وكذلك لا ينبغي ان يكون الطرف الآخر شخصاً ، لأن ذلك يؤدي به إلى ان يقع في تبعيةرجل واحد وإلى أن يتنازل عن حريته ويغدو عبداً لسيد . ان جميع أعضاء الجماعة قد التزموا بشكل متبادل ، فوهب كل فرد نفسه للجميع ، وهو اذ يهب نفسه للجميع فهو لم يهبها إلا للجماعة لا لفرد . ومن هذا التجمع بين أفراد كانوا يعيشون في الأصل متفرقين كلٌ لذاته ، تنشأ« أنا » جماعية ، وإرادة عامة على ميثاق صدق مشترك ، ويكون الفرد جزءاً لا يتجزأ من هذه الجماعة وتكون إرادته والارادة العامة إرادة واحدة بعينها ، وهو إذ يخضع للارادة العامة لا يخضع إلا لنفسه . لقد التزم تجاه الجماعة برضاه الخاص فغدا أحد أعضائها ، وبما ان إرادته جزء من الارادة العامة فقد ساهم في سن القوانين التي يخضع لها .

هكذا تغدو مشكلة حرية الفرد في الدولة محلولة ، فيمكنه العيش دون أن ينقاد لارادة أفراد آخرين ، وانضواؤه إلى الجماعة هو انضواء حر ، وهو إذ أبرم عقداً مع الدولة لم يزد على انه تصرف بحريته التي لا ينال منها قبوله العقد . وبما أن الفرد عندما يصبح عضواً في دولة لا يخضع لتحكم إرادة فردية بل لسلطة غير شخصية ، أي للقانون ، فهو لا يخدم مصالح خاصة . وبمساهمته هو نفسه في السلطة التشريعية فهو متضامن مع الارادة العامة سواء أكان إلى جانب الأكثرية أو الأقلية عند التصويت على القانون . وهذه الارادة العامة توافق بطبيعتها ما يهم جميع أعضاء الدولة ، ومن البديهي إذن في مثل هذا الأمر أن الفرد لا يستطيع اتخاذ قرارات بسلطته الخاصة بل بوصفه جزءاً لا يتجزأ من الكل الكبير فحسب . يبقى الفرد إذن حراً ، ولكن الحرية التي يتمتع بها ليست حرية امرىء يعيش لنفسه ولا يفعل إلا ما يروق له . إنها حرية جديدة قوامها أنه لا يخضع إلا للقانون ، ولا ينقاد إلا للارادة العامة ، ولا ينقاد أبداً لارادة فردية . وبكلمة واحدة ان المقصود بذلك **الحرية المدنية أو الاعتبارية** . وهكذا يولد جهاز

جماعي ، وإرادة عامة ، وكلّ اجتماعي ذو روح .

حينئذ يبدأ للانسان وجود مختلف تماماً . فإذا كان الفرد حتى الآن لم ينظر إلا إلى نفسه ، وكان يؤلف كلاً تاماً متضامناً ، فانه يتحول الآن إلى جزء من كل أكبر وكأنه يتلقى منه حياته وكيانه . « ان من يريد ، في النظام المدني ، ان يحافظ على تفوق مشاعر الطبيعة لا يعرف ما يريد ، فهو بتناقضه الدائم مع نفسه ، وبتردده بين ميوله وواجباته لن يكون أبداً إنساناً ولا مواطناً ، ولن يكون فيه خير لنفسه ولا للناس . إنه سيكون واحداً من هؤلاء الناس في أيامنا ، فرنسياً ، أو انكليزياً ، أو بورجوازياً ،فلن يكون شيئاً [1] » إن مصدر شقاء البشرية هو هذا التعارض بين واجباتنا وميولنا ، بين الطبيعة والمؤسسات الاجتماعية ، بين الانسان والمواطن . ولا يمكن للانسان أن يجزىء نفسه إلى شخصين ، وعليه أن يحيا إما لنفسه وإما للدولة ، فإذا قسم نفسه بينهما كان أبداً في صراع مع نفسه وظل يعاني تمزقاً داخلياً دائماً .

غير أن العيش في النظام الاجتماعي يقتضي موقفاً أخلاقياً آخر . فقد كان الانسان في النظام الطبيعي يعيش لذاته ، كان يعيش حياة نفسه ، كان صالحاً دون أن يعرف ذلك ودون أن يريده . أما في النظام المدني فإن نمط وجوده يتبدل ، وينمو فيه نوع من الصلاح جديد يناسب حالته الجديدة ، وبينما كان صالحاً يغدو الآن كائناً أخلاقياً ، انه يشعر بأنه سيد نفسه ، ويقوم بواجباته ، ويتصرف في كل حادثة حسبما يملي عليه ضميره . يجب أن يكون في الدولة قانون أخلاقي ، ونوع من العقيدة المدنية تعبر بصورة إيجابية عن الانجيل الجديد ، ومبادىء تؤسس عليها الدولة كأنما هي نوع من التعليم الديني للمواطن . ينبغي أن تهدف جميع ميوله وكل كيانه إلى أن تجعل منه عضواً في الكل الكبير . وفي هذا النمط من الوجود سيجد وحدته : سيغدو صالحاً ، وسيغدو سعيداً ، وتصبح سعادة كل فرد هي سعادة الجماعة ، ولا يحيا الأفراد إلا بالجماعة وللجماعة . إن المؤسسات الاجتماعية الصالحة هي التي تخرج الانسان كلياً من الحال التي كان

---

(١) أميل أو في التربية . الكتاب الأول .

عليها في الطبيعة ، وتنزع عنه وجوده المطلق لتمنحه وجوداً نسبياً ، وتنقل منه « الأنا » إلى الكل المشترك غير المنقسم ، أي إلى « أنا » الجماعة . وعلى كل فرد أن ينشد الوحدة لا في ذاته بل في الشيء العام ، وألا يشعر بذاته إلا بمقدار ما هو جزء من هذا الشيء . ولذا كان على كل فرد أن يرتبط بالكل باستمرار فلا يشغل أي مركز أو وظيفة بدون موافقة الدولة ؛ ويظل كل فرد شاعراً بما يقول فيه الرأي العام ، فلا يستطيع بدونه أن يفعل شيئاً أو يكسب شيئاً أو يبلغ شيئاً . حينئذ يسود الجماعة هذا الاندفاع المشترك ، وهذه النشوة الوطنية اللذان يستطيعان وحدهما الارتقاء بالانسان إلى فوق ذاته ، وبدونهما لا تكون الحرية سوى لفظة جوفاء . وعلى التربية ان تعلم الناس منذ الطفولة الأولى ان ينظروا إلى الفردية بدلالة الجماعية ، وإلى وجودهم الخاص بالقياس إلى الكل . وعليهم أن يتوصلوا إلى حد ما ، إلى الاتحاد ذاتياً بالشيء العام ، وأن يحبوه الحب الذي لم يكن الانسان المنعزل يشعر به إلا لنفسه ، وان يبقوا نفوسهم دوماً في مستوى هذا الحب ؛ وحب الوطن هذا هو الذي سيغمر عندئذ حياة المواطن كلها فلا يرى إلا الوطن ولا يعيش إلا من أجله ، وبمجرد أن يكون وحيداً فهو ليس شيئاً ، وهو بلا وطن ، ليس هو نفسه . فينبغي السعي إذن إلى إنشاء دولة بحيث يكون كل مواطن فيها مهتماً بها دوماً لا يصرف نظره عنها . إنه لم يعد من الجائز للانسان أن يعيش منعزلاً ، ويجب أن يمتد حبه إلى جميع الناس ، فلا يحب نفسه ولا يرى نفسه إلا من خلال الآخرين . يجب تنظيم أعياد عامة ، فنرى حينذاك انفعالاً لا يوصف ونوعاً من النشوة يغمران جميع الناس ، ويسود السلام والوئام جميع القلوب ، ويغدو الجميع أصدقاء وأخوة ، ويفرح كل امرىء بفرح الآخرين ويشعر أنه متحد معهم بهذا الفرح .

هكذا يخلق روسو نموذجين من الناس يمثل كلاهما مثلاً أعلى . فهناك ، من جهة ، الانسان الطبيعي ، الانسان كما خلقته الطبيعة ، الانسان الذي لا يحيا إلا لذاته والذي يثقف روحه ، ومن جهة ثانية ، الانسان المدني الذي تذوب منه الأنا في الأنا الكبرى الخاصة بالجماعة ، والذي تتركز عواطفه وأفكاره وأفعاله وكل وجوده حول حياة شعبه . وهذان المفهومان قد ولدا من نفس النفور من حياة

البشر بشكلها الذي كانت تجري عليه في عصره . ما أعظم شقاءنا ! تجتذبنا روحنا دوماً إلى جهة ، ويشدنا البشر إلى جهة أخرى فلا تدع لنا دوافعنا المتناقضة دوماً فترة للتأمل أبداً . وينتهي بنا الأمر إلى أن نصبح غرباء عن أنفسنا ، مع بقائنا غرباء عن الآخرين ، وهكذا نضع حداً لحياتنا دون أن نصل إلى وفاق ولو مع ذواتنا . وبما أننا لم نعرف كيف نعيش فاننا نموت دون أن نكون قد عشنا .
فكيف لا نتساءل حينئذ عما يمكن أن تقوم عليه الطبيعة الحقيقية للانسان ؟ يولد الانسان خيّراً محباً ، فكيف يمكن أن يكون سيئاً ؟ وكيف يمكن أن تكون نفس الانسان محبة بطبيعتها ويبغض الناس بعضهم بعضاً ؟ إن النفس محبة كلها ، فمن أين جاءها أنها لا تجد شيئاً تحبه ؟ يقول روسو بفكره : لقد كنت طوال حياتي ظامئاً إلى الحب والصداقة ولم أعثر على أي إنسان ولا على أية نفس إنسانية . كنت أعظم محب بين البشر ولكنهم دبروا الأمر بحيث أعيش في عزلة بين الجمهور . إني لم أعرف قط العواطف الحاقدة ، ولم يدخل الحسد والانتقام إلى قلبي ، وعندما كنت طفلاً كنت أتمنى أن يحبني جميع المحيطين بي ، وفيما بعد أخذت هذه الرغبة شيئاً فشيئاً أبعاد الهوى . وعندما صرت يافعاً كانت تسكن في روحي كائنات أحبها ، كائنات كتلك التي لا يستطيع إلا الخيال وحده أن يبدعها ، وكان كل حب في قلبي يزداد تألقاً عند صلته بالمخلوقات الأخرى الحبيبة إلى نفسي . إن شقاء حياتي كله ناجم عن هذه الحاجة إلى أن أكون محبوباً ، هذه الحاجة التي أضنت قلبي منذ طفولتي ، كانت الرؤى متسلطة علي ، وكنت لا أنفك أجمع حولي كائنات خيالية أعاني سحرها . وكنت أقضي وقتي فريسة لنشوة لذيذة . ان وهم الصداقة العذب كان مبعثاً لشقاء حياتي .

ولما لم يجد بين الناس من يحب راح يخلق أناساً جدداً ، فنراه يعود بذاكرته إلى أزمنة سحيقة كان فيها البشر طيبين محبين ، أو يتخيل أشكالاً من المجتمعات جديدة يتحد فيها الناس بلا استثناء بمشاعر مشتركة . وقد كتب إلى ماليرب يقول : « إني أحب الناس حباً مفرطاً . . . وبما أني أحبهم فأنا أفر منهم . إني أحبهم جميعاً ، ولا حاجة بي إلى أن أختار من بينهم أصدقاء خاصين » . إنه يحاول أن ينسى ما هم الناس بأن يتخيل ما يمكن أن يكونوا . انه يحلم بعهد ذهبي كان الناس فيه لا يزالون طيبين وأحراراً لأنفسهم . انه يتخيل الانسان الطبيعي ،

وهو حين يعود إلى نفسه ، من خلال شعوره بحقيقة كيانه ، بعيداً عن كل ما حوله وعن كل ما علق به وبذاته ، يلاقي الانسان الحق كما صنعته الطبيعة ، ويلاقي نفسه وهي تحيا حياتها الخاصة بعيدة عن الآخرين ، منطوية على ذاتها ، وبما أنها تحب ذاتها فلا يسعهاإلا أن تبسط حبها على كل ما يحيط بها . انها تنتشر على الكون كله ، وتهيم وتشرد عبر الكون ، وتطوف به ، وتتلاشى في اللانهاية وتشعر أنها تؤلف وحدة مع الكل ، مع الطبيعة ، وتندمج في المنظومة الكبرى التي تؤلف جميع المخلوقات جزءاً منها ، وقد استبدت بها حالات من ذهول الروح لا توصف ، وحينئذ تبدو لها الطبيعة في أجمل صورها ، ويبدو لها كل شيء في أزهى ألوانه . إنها تحب كل شيء وتتعايش مع كل شيء . انها تتحدث إلى النبات لأن الانسان لا يستطيع التحدث إلى بني الانسان ، وتبدع لنفسها الأصدقاء الذين تحلم بهم، وتعيش معهم في عالم مثالي ولد فيه جميع الناس محبين ، وتستبدل صوراً جميلة بالسعادة التي يتعذر عليها بلوغها في المجتمع الذي تعيش فيه . هذا هو العالم الذي تبنيه لنفسها . وينبغي لهذا الذهول الروحي الذي يمكننا من تجاوز ذواتنا أن يدوم إلى الأبد وأن يبعث النشاط في حياتنا بأكملها ، وعندئذ نشعر بأننا أحرار سعداء . إن الانسان لا يلاقي السعادة إلا عندما يعود إلى نفسه ، وإلا عندما يحيا حياة نفسه ويرجع إلى ما كان عليه في الأصل . ذلك في نظر روسو نهج للحياة ، نهج حياة الانسان الطبيعي ، هذا النهج الذي في وسع كل فرد منا أن يلاقيه عندما يعيش حياة ناسك ، منطوياً على نفسه ، بعيداً عن كل ما يحمله إليه المجتمع من غريب .

ولكن إلى جانب هذه الصورة للحياة يمكننا أن نتخيل صورة أخرى ، صورة مجتمع بشري جديد يعيش فيه الناس معاً ، دونما تباغض أو تحاسد ، ولا يسلك فيه بعضهم إزاء بعض سلوك الغرباء أو الأعداء ، بل على العكس يتعاملون كأصدقاء وكأخوة . والحال ان هذا غير مستطاع إلا إذا صب الفرد ذاته كلها في الأنا الجماعية . وعندئذ لا يمكنه أن يكون سعيداً إلا في سعادة الجميع ، وتستولي على حياته كلها محبة الخير العام ، ولن يشعر أبداً بسعادة أكبر من تلك التي يشعر بها عندما يستطيع حضور عيد يجتمع فيه الشعب كله ، ومشاركة الشعب في فرحه .

هذان هما نوعا الحياة التي يتخيلها روسو . فالنفس ، من جهة ، تنطوي على ذاتها وتحيا حياتها الخاصة في الطبيعة ، ومن جهة أخرى تتلاشى في حياة شعب وتسلم ذاتها كلياً إلى الكائن الأخلاقي الذي تؤلفه الجماعة . إن كلا الحلين للصراع الذي كان يقلقه نابع من فكرة المعارضة نفسها . فالنفس لا ترى حولها سوى أقنعة ونماذج من الحياة مصطنعة ، ولا تعثر حولها على إنسان تحبه ، وليس حولها سوى أشخاص غرباء عن ذواتهم وعن الناس . حينئذ تبحث النفس عن سعادتها في داخلها ، أو تحلم بوحدة جديدة قد تلاقيها البشرية في صور للحياة جماعية لا تزال مجهولة ، وحدة تندمج فيها النفس بحيث تنسى ذاتها نسياناً تاماً . ولا بد في الحالين من الرجوع إلى شعور واحد هو حاجة الانسان إلى أن يحب وإلى أن يكون محبوباً . يرى روسو هذا الشعور في داخل نفسه ، وينشره على ما حوله ، على الطبيعة بكاملها ، أو يحاول أن يشرك فيه جميع الناس ، وهو إذ يسلم نفسه للناس لا يعود يشعر بأنه غريب بينهم .

من هنا ندرك كيف استطاع روسو ، في آن واحد ، أن يلهم الرومانتيكيين وأن يرتفع إلى الأوج لدى شعب الثورة الذي أقام له الأنصاب التذكارية ولم ينفك يعظمه ويحيطه بالتقدير في جميع أعياد الكبرى . ان القيمة الجديدة الملازمة للانسان كانسان في كل ما يشعر به ، وكذلك المثل الأعلى الثوري للمواطن ، كلاهما يستمد أصوله من شعور واحد .

وكيما نفهم الأثر الثوري الذي أحدثه روسو يجب أن ننطلق من الضيق الذي كان يشعر به في أوساط باريس الأدبية . ان جميع مفكري العصر الآخرين ينتمون بشكل ما إلى المجتمع ، ويحيون حياته الفكرية ، ويشعرون انهم متضامنون فيما يتعلق بنطاق ثقافته ، ويعملون فيه حتى عندما يرتدي عملهم طابع الجدال . على أن هذا التضامن ليس خارجياً صرفاً ، إذ أن أسلوبهم في العطاء وأسلوبهم في الظهور خاضعان لشروط البيئة الاجتماعية التي يعيشون فيها . ولذا لم يسلموا من أن يصبحوا غرباء في نظر رجال الثورة الفرنسية ، ولم يلبث هؤلاء الرجال أن راحوا يعدونهم منتمين إلى « فئة الأخيار في النظام القديم » . وغاب عنهم فهم طريقتهم الاجتماعية القاضية بالمرور بالأمور مر

الكرام . ولا يمكن اتخاذ شخصيتهم مثلاً أعلى ، فهم لا يمثلون الانسان الجديد الذي تخلقه الثورة ، فمونتسكيو موظف عدلي في ظل النظام القديم ، وفولتير مقرب الملوك ، والآخرون جميعاً حافظوا على أساليب مجتمع الأخيار ، هذا المجتمع الارستقراطي الذي يجب تدميره . ولكن أين يمكن لهؤلاء المتحفزين لتسلم السلطة أن يجدوا رجلهم المنشود ؟ ان روسو سيكون الرجل الذي يحبه الشعب ، روسو الذي يعاني من هذا المجتمع الحالي ، والذي يشعر انه على خلاف مع كل ما حوله . وكان شعب الثورة يقول : انه كان ، في عصره ، من أنصارنا . اننا نحن الشيء الذي كان يريده ، ونحن نحقق ما كان يريد وما كان يصبو إليه ، فنحن أنداده ونظراؤه .

كان الشعب على صواب إلى حد ما . فلئن كان روسو يشعر بالضيق في منتديات باريس فان ذلك لم يكن ـ في أول الأمر على الأقل ـ ناجماً عن انه كان ديمقراطياً وأنه كان ينتمي إلى الشعب . فلقد كان قبل كل شيء ، وبحكم منبته ، رجلاً غريباً ، وكان يشعر أنه كذلك . ومع هذا فهو مدين في تكوينه الفكري إلى الأدب الفرنسي وإلى التطور الذي سار عليه الفكر الفرنسي ، فكان فرنسي الثقافة . وإذا كان الضيق الذي كان يشعر به في المجتمع الباريسي قد بلغ أشده ، فما ذلك إلا لأنه كان فرنسياً بتقاليده الفكرية ، وغريباً في الوقت نفسه بتقاليده الأخلاقية والسياسية شأنه في كل طريقته في الاحساس . وهذا الشعور بالغربة ، وهذا الألم من انه غريب ومن انه لا يلاقي صلات بشرية هو الذي يدنيه من شعب الثورة . هذا الشعور الذي كان لدى روسو نابعاً من منبته ومن حساسية خاصة قد فسر أثناء الثورة بأنه شعور منه بانتمائه إلى طبقة اجتماعية أخرى ، وبخضوعه إلى قوانين أخلاقية أخرى ، وبأنه من الشعب قولاً واحداً . ان روسو يقدم بنظرياته وبشخصيته إمكانية خلق معارضة مبدئية لكل الماضي ، إمكانية تصور إنسان من عصر آخر وإلى حد ما من عالم آخر .

الايمان بطيب النفس
وفكرة المساواة

لنحاول أيضاً أن نفهم بشكل أفضل ما يحس به روسو في باريس ، وما يجتذبه وما ينفّره . انه يصف في روايته هيلوئيز الجديدة سويسرياً قدم إلى باريس . لا يرى الفارس SAINT PREUX في أي مكان منها سوى يرقات وأشباح لا تكاد تُرى ، وإن شئت ان تمسك بها اختفت . انها فوضى يشعر فيها شعوراً مخيفاً بأنه وحيد . ان روحه تريد أن تتدفق لكنها لا تلاقي إلا الحواجز ، ويريد قلبه ان يتكلم لكنه يشعر أنه ربما لم يصغ إليه أحد ، ويريد أن يجيب عما يقال له غير أن شيئاً مما يقال له لا يصل إليه ، ولا يرى في كل مكان سوى بهرج من المشاعر ، وما يقال عن حياة الناس يقال عن مسرحهم ، فهم باستثناء راسين ، لا يعرفون « الأنا » في مسرحياتهم ، ولا يعرفون التعبير عن مشاعرهم إلا بلفظ الغائب المجهول وبمبادىء عامة .

ولكن من جهة أخرى أين يمكن أن نفهم روسو ان لم نفهمه في باريس ؟ ان في باريس دون غيرها رقة الشعور ، والذوق السليم الذي لا بد منه لفهم جميع اللطائف الروحية التي يتضمنها كتاب مثل هيلوئيز الجديدة . وفي باريس وحدها يمكن إدراك المعنى الخفي لما لم يرده هو نفسه إلا إرادة غامضة ، واكتشاف ما استطاع ان يعبر عنه من أصالة ، وتقييم ما جاء به من آراء مخالفة للعرف . وفي باريس وحدها تكون نفس المرء من الحساسية بحيث تشعر كيف يحس الأفراد بالأشياء ، ويكون إحساس المرء بالفوارق مرهفاً بحيث يشعر بجميع تلونات المشاعر وجميع تلونات حياة الروح ، ويتم ذلك إلى حد يكون معه بوسع القارىء ان ينوّع فيها بنفسه وان يعبر عنها بصورة أخرى .

وبالرغم من أن الباريسيين قد فهموه على هذا النحو فقد ظلوا بعيدين عنه ، فهو لا يجد فيهم المشاعر التي يحس بها هو نفسه . ذلك هو الموقف المزدوج الذي يقفه من ثقافة باريس ، وانه ليقف من فرنسا مثل هذا الموقف . انه يظل سويسرياً قلبه في جنيف حيث لا يزال في الأزمنة الحديثة أناس خليقون بالعصور

القديمة ، وهو لا ينفك يكتب في ذلك : فهو بمنبته عدو الطغيان ، جمهوري لا يلين ، ومع ذلك فهو لا يتمالك من أن يكنْ أصدق الحب للفرنسيين ، لهذه الأمة التي يراها ذليلة ، والحكومة تمنعه آراؤه من القبول بها .

هكذا عاش روسو في وسط الثقافة الفرنسية ، تجتذبه التقاليد الروحية والأدبية التي تنحدر منها ، والفن القائم على فهم كل شيء ، وما تيسره رهافة الفكر من إمكانات للتعبير عن أدق خلجات النفس . ولكنه من جهة أخرى ينفر من الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي يعيش في ظلها الفرنسيون ومن أسلوبيتهم المتطرفة ، ومن بعدهم عما يشعرون به وعما يشعر به الآخرون . وهذا الألم الذي يسببه له تأرجحه الدائم بين مشاعره هو الذي يولّد فيه فكرة الانسان الجديد ، فكرة إعطاء الانسان شعوراً جديداً بقيمته كانسان .

إن ما يلفت نظره في الباريسيين هو حاجتهم إلى التصدر وإلى الظهور في المجتمع . فكل فرد فيهم يريد ان يمتاز عن غيره ، وان يتبنى أسلوباً معيناً في طريقته في التفكير والتعبير ، وان يصنع لنفسه نهجاً فكرياً ، وان يجد في علاقاته مع الناس « طريقة » لرؤية الأمور خاصة به ، وان يقوم بدور في المجتمع الفكري جملة وهو بتصوره أشبه بمسرح إلى حد ما .

ينظر روسو بادىء الأمر إلى هذه الأسلوبية نظرة باحث اجتماعي. ان هذا الأسلوب من العيش القائم على التمثيل الكاذب بين الناس بعضهم تجاه بعض وعلى خلق ظلال لأشخاصهم ما هو إلا موقف يتخذه الناس ليباعدوا فيما بينهم ، فكل فرد يشعر أنه محط أنظار الآخرين . ثم ان هذا الأسلوب لا يدعهم يرون إلا ما يطابق الصورة التي يرغب في أن يعطيهم إياها عنه . لكن هذا السلوك ليس خارجياً فحسب ، وليس المراد فقط أن يكون للانسان شأن في المجتمع بل يقتضى أن يكيف نفسه وفق مبادىء معينة ذات قيمة . ولا ينال المرء قيمة إلا إذا جعل من نفسه شيئاً ما وصاغ لنفسه طابعاً . وبما انه يصنع نفسه فانه يمكن أن نقدره بحسب مبادىء معينة ذات قيمة من فئة جمالية أو أخلاقية ، وماذا يكون حينذاك مصير الفوارق بين القيم التي أبدعتها الطبيعة ؟ .

حسبنا ان ننظر إلى أبطال كورنيْ . إنهم عظماء لأنهم يحققون في كل لحظة

المثل الأعلى للشهامة ، ولأنهم في اللحظات الفاجعة من حياتهم يشيدون لذواتهم نفساً كريمة بمقتضى مبادىء سيادة العقل ، فالعقل هو الذي يصنع النفس ويهبها قيمتها وعظمتها أما أشخاص الرواية الآخرون فما هم إلا نفوس صغيرة إذا قيسوا بهؤلاء الأبطال ، وليسوا جديرين بالظهور في المأساة . والنفس ذاتها لا يجري تصورها إلا على أنها مجموعة من الأهواء ، وقلما يهمنا كيف يتم تقدير كل من هذه الأهواء . فالنفس بوفرة عواطفها لم تعد سوى ميدان عمل للعقل ، أو هي شيء يستمد وحدته من العقل وحده ، ولا تكتسب قيمتها الخلقية إلا من كونها من إبداع العقل .

ولئن كان الناس قد اعتقدوا بادىء الأمر بسيادة العقل القادر على تكوين النفوس ، فان هذا الاعتقاد قد تلاشى . وبما ان العاطفة هي ما يهيمن على النفس فان ما تشعر به النفس سيكون له شأن جديد هو القيمة المأساتية التي يمنحه إياها راسين . وهذا لا يحول دون بقاء مبدأ التقييم واحداً : فالنفس هي هذا الشيء الذي يقاوم العقل ، والعقل منهمك في صراع مع النفس مصجع . هكذا يتصور الناس الأمور حالياً ، وفي طريقة الرؤ ية هذه تزداد النفس فوضوية ، وتفقد كل حس ولا تدع العقل يصوغها في كل متلاحم .

هذا هو مفهوم علم طبائع الانسان في العصر الذي يسميه فولتير بالعصر الكبير ، هذا العصر الذي لا ينفك يطرح على نفسه مسألة تكوين النفس بمقتضى مبادىء جليلة وبسيطة ، ولا يمكن للنفس ، في نظره ، إلا أن تكون كريمة . أما القرن الثامن عشر فتجتذبه وفرة الصور التي قد تكون عليها النفس . لم يعد هناك العقل في جانب ، والنفس في جانب آخر ، وانتهى الانسان البطولي ، وجاء دور جريان سلسلة من نزعات النفس وتصالبها ، والذكاء الذي يتدخل من حالة إلى أخرى ، والانسان الذي يصنع من نفسه كلاً متمايزاً سهل الوصول بشكل ما إلى العقل متدثراً في صور متنوعة ، كما كان هناك فيما بعد أسلوبية الانسان وحيدة النمط ، الانسان الذي يوجه مشاعره وأفكاره نحو غايات انسانية كبرى ويحول عاطفة القرن الثامن عشر إلى نشاط يهدف إلى خير الانسانية .

لكن مفهوم علم طبائع الانسان يبقى واحدا في الحالين : فالمراد إعطاء

النفس قيمة وطابعاً . وهذا ما لا يستطيع روسو ان يقبله ، فهو يرى ان الشيء ذا القيمة هو النفس في حياتها الخاصة ، النفس كما صنعتها الطبيعة ، فهي طيبة بحد ذاتها ، وكل صور النفس هذه ليست سوى محصولات صنعية لا تعطيها قيمة جديدة ، وإن ما تراد معرفته والتعبير عنه إنما هي الحياة الحقيقية للنفس لا ما صنع البشر من هذه النفس . ينبغي ان تكون غاية النفس الوحيدة أن تحيا حياتها الخاصة ، وإلى هذا يجب ان تهدف كل تربية ، لا إلى تبديل الانسان بحسب مبادىء عقلانية للقيمة . وقد كان روسو نفسه ضحية وجهة النظر هذه . ألم يكن عليه ان يكون شيئاً ما وان يجعل من نفسه ممثلاً ؟ أعدوّ المجتمع أنا ؟ ليكن . هذا أمر يمكن فهمه ، إلا أنني لست سوى إنسان بسيط ، إنسان طيب كما خلقته الطبيعة ، وهذا ما لا يريد الناس أن يفهموه .

إن للحياة طريقتين مختلفتين . ففي وسعك إما أن تجعل من نفسك شيئاً عظيماً جميلاً ، بأن تشيع في نفسك النظام والوضوح وأن تسأل نفسك في كل لحظة ما إذا كان ما تشعر به وما تفكر فيه هو كريم ومناسب لمثلك الأعلى ، وفي وسعك كذلك أن تلعب دوراً في المجتمع وان يكون لك فيه اتجاه خاص وان تساهم في تقدم البشرية . أو انه يمكنك ان تستسلم لنفسك وان تسألها أي شيء هي ، وان تحيا حياتها الخاصة ، وعندها تحظى بالسعادة . ان منتهى القيمة هو ما تشعر به النفس في أصالتها وفي حقيقتها . إن مشاعرك إنما هي فيك ، وهي التي تسمو بك وتقود خطاك ، آمن بنفسك ، فان الناس يغررون بنفسهم عندما يظنون أن باستطاعتهم التدخل في تكوين نفوسهم ، فهم بسلوكهم المتعالي لا يمكنهم أن يقدموا للنفس إلا وجوداً ظاهرياً ، وهم إذ يسعون إلى ما يظنون أنهم يجب ان يكونوا ، إنما يحرفون حقيقة ما هم كائنون . عش حياة نفسك الحقة بعيداً عن كل التشويهات التي يريد البشر أن ينزلوها بها .

هكذا تكتسب النفس قيمة جديدة ، وبهذا أثر روسو في الأجيال المقبلة .
ويبدو انه يمكننا الاعتراف بكل ما يجري في نفسنا من وحشية وغموض وتشتت ، ثم نكف رويداً رويداً عن التساؤ ل عما إذا كان الانسان الذي نمثله ينال قيمة من الخارج بمجرد ظهوره على هذا الشكل إنساناً أكثر كمالاً أو انساناً أكثر اعتباراً

وحسب ، ولكننا نجعل قيمة للانسان الذي نمثله بمقدار ما تعبر النفس عن ذاتها بشكل أكمل . ان كل غنى الحوادث التي نعيشها ، في المعنى الخاص بكل منها ، والانطباع المباشر الذي تحدثه الأشياء في النفس دون ان تمر قبلاً بتفسير عقلي ، والحساسية العظمى لتمييز كل ما لا يوضح النفس بطريقة صحيحة مباشرة ، وترك الكائن كله إلى مشاعره ، وإلى آلامه وأفراحه بكاملها ـ تلك هي المعطيات التي توضح ما كان لروسو من أثر في الأدب الابداعي .

أما الأثر الذي أحدثته نظرة روسو في تصور الانسان في فلسفة الثورة فانه يتوضح بشكل آخر ، فإذا نظرنا إلى النفس على أنها قائمة بذاتها ومنفصلة عن كل رابطة بالبشر وبالأشياء فاننا نضفي بذلك قيمة جديدة على ما يجري في النفس ذاتها ، وإذا نقلنا هذه الفكرة لتطبيقها على الانسان ونظرنا إليه وكأنه منفصل عن كل مجتمع قائم بذاته فانه يكتسب عندئذ قيمة من نفسه ، قيمة مستقلة عن كل مجتمع . ولم يعد المجتمع هو الذي يحدد قيمته بحسب العلاقة التي تربطه به ، أو بحسب المكانة التي يحتلها أو الوظيفة التي يشغلها ، ولكنه يحمل قيمته في ذاته . فهو في نظر الناس فلاح أو صانع أو وزير ، هكذا يريده المجتمع . لكن ذلك ليس سوى وجود ظاهري أي اجتماعي ، إذ انه في حد ذاته نفس تحيا حياتها الخاصة ولها قيمتها الخاصةبها . وهكذا فان المعاناة الداخلية لما يؤلف جوهر الانسان ، وما يعطيها روسو من شأن ، يؤدي من جهة إلى صور جديدة للتعبير في مجال الفن ، ومن جهة أخرى إلى شعور جديد للانسان بذاته إزاء المجتمع . فأنا انسان بطبيعتي ، إني الانسان الذي يتوصل إلى الشعور بذاته ، الانسان الذي يرى ان الحياة هي المعطاة الأولى ، معطاة خيرة بالطبع ، اني الانسان الطبيعي . والنتائج الثورية لوجهة النظر هذه واضحة ، فالانسان الذي اكتسب مثل هذا الشعور بالذات وبقيمته كانسان بمعزل عن كل صلة بالمجتمع ، لا يسعه إلا أن ينكر النظام الاجتماعي القائم وأن يعارضه . وان ما يعارض به المجتمع ليس تجريداً صرفاً فهو قد خبر بنفسه ما معنى كونه إنساناً ، وتصور الانسان الطبيعي في ملامح محسوسة ، بشكله الذي كان عليه قبل انتمائه إلى أي مجتمع . وما دام الأمر كذلك فإن قيمة الانسان الجوهرية لا يمكن أن يحددها المجتمع . ان قيمة

الانسان يحملها الانسان في ذاته ، أما المجتمع فلا يعطيه إلا القيم الصالحة للمواطن . وإلى هنا لا يزال البحث في نظر روسو متعلقاً بالانسان الطبيعي ، والحالة الاجتماعية في نظره حالة مخالفة للطبيعة ، وستغدو مسألة العلاقات بين الانسان الطبيعي والانسان الاجتماعي إحدى المسائل التي ستطرحها فلسفة الثورة الفرنسية على نفسها ، وسيكونون كثيرين أولئك الذين لن يقبلوا بوجود تعارض بين الحالة الطبيعية والحالة الاجتماعية ، والذين لن يروا في الحالة الاجتماعية إلا تتمة للحالة الطبيعية . لكن القضية كلها تقوم عندئذ على تحقيق القيمة الخاصة بالانسان في المجتمع . فالانسان كما خلقته الطبيعة ، ينبغي ان يظل المعطاة الأولى ، وتكون مهمتنا بناء مجتمع جديد انطلاقاً من القيمة المطلقة التي يجب أن نلصقها بالانسان كما هو ، أي بالانسان لا أكثر .

إننا لندرك بدون عناء ما يمكن أن يكون لهذه النظرة من نتائج ديمقراطية ، وما تناقض به وجهة نظر الفلسفة في عصر النور . ففي القرن السابع عشر جاءت المأساة مستلهمةً التاريخ الروماني والمبادىء الرواقية مع الأبطال الذين لا يفقدون أبداً زمام أنفسهم . إنهم ملوك أو رجال خلقوا ليسودوا ، أما الناس الآخرون فانهم ينقادون إلى غرائزهم ، يعيشون الحياة اليومية ويقومون بدور أشخاص ثانويين في المأساة الكبرى . أو يستلهم الأدباء المثل الأعلى عند علماء الانسانيات : والانسان الواسع الانتشار هو الانسان الواسع الاطلاع ، الانسان المثقف ، الانسان ذو الذوق السليم ، فنحن في عصر العلماء والفنانين والملوك المتعشقين للفن . وهذا الاهتمام بالذوق السليم ظل ينمو في القرن الثامن عشر ، فقد ظل فولتير دائم العناية بمسائل الذوق إلى جانب نشاطه في المجادلة الكتابية ونضاله ضد العار ، وبالمقابل راحت مثالية سعة الاطلاع التاريخي تفقد من قدرها ، وحل محلها مثال الانسان المستنير الذي يعرف ، باستخدامه الفكر النقاد ، كيف يهتدي في القضايا الكبرى وفي مختلف أوضاع الحياة في وقت معاً ، الانسان القادر على التأمل والتفكير . وهكذا ينشأ بين الناس نظام للقيمة جديد ، ولا يعود المثل إلا على العالم الكبير أو المفكر المنعزل بل يصبح شيئاً فشيئاً الجمهور ، تلك الآلاف من الناس الذين يجب أن نبعث فيهم القدرة على

التفكير ، فالتفكير هو شأن جميع الناس ، والنتيجة التي يمكن استخلاصها من هذه النظرة لا يمكن أن تكون إلا ثورية ، والمنزلة التي يحتلها الناس في المجتمع ليست منوطة بدرجة ذكائهم .

هكذا نصل إلى تصور ديمقراطية مبنية على الطاقات . فإذا كان الذكاء هو الذي ينبغي ان يسود فعلينا ان نبحث عنه حيثّ هو ، وان نمكن كل انسان من مباشرة كل أنواع العمل . أضف إلى ذلك أننا يجب ان نقبل من حيث المبدأ أن يتخذ الشعب بنفسه المقررات المتعلقة به في المجال السياسي . فللشعب حق التصرف بنفسه ، ولجميع القوى حق النمو في المجال الاقتصادي والسياسي والعلمي ، ولكل امرىء حرية التصرف بحياته الخاصة وحرية التفكير كما يطيب له ، كل ذلك جزء من النتائج التي تؤدي إليها فلسفة عصر النور . لكن فلاسفة القرن الثامن عشر ، حتى عندما ينزعون إلى حلول ديمقراطية ، لا يذهبون مع فكرهم إلى نهايته ، بل يعودون دوماً إلى فكرة الانتقاء بين الناس ، إلى نظام اجتماعي تحدده درجة مسؤولية الأشخاص الذين هم في متناول العصر ، فهم ينطلقون من مدلول ارستقراطي للقيمة لا من قيمة مشتركة بين جميع الناس .

ينهض روسو في وجه جميع مراتب القيم هذه ، وما ذلك لأنه لا يعرف ، هو أيضاً ، موقف النفس البطولي ، ولا يعرف الانسان الفاضل ، ومشاهير شخصيات بلوتارك ، بل لأن هذه السيطرة على الذات ، هذه الفضيلة ليست سوى نتيجة من نتائج حياة الانسان في مجتمع ، انها ناجمة عن ان كل عضو في المجتمع يجد نفسه في حالة ضرورة مستمرة لأن يلتئم مع المجتمع فلا يكونان إلا واحداً . إن طيبة الانسان الحقيقية ، الطيبة الطبيعية موجودة في ذاته ، كما هو في الطبيعة ، وكما يشعر بها وهو يحيا حياة روحه . أما سائر القيم الأخرى ، من سلامة ذوق ، وسعة اطلاع ، وذكاء فلا علاقة لها بجوهر الروح ، فهي تأتيها من الخارج ، وهي غريبة عنها . ان الأفراح والآلام وعواطف الحب التي يشعر بها الناس هي التي تصنع قيمتهم ؛ فحسبهم إذن أن تكون لهم روح تحيا حياتها الخاصة ، وكل ما عدا ذلك إن هو إلا فوارق اصطناعية أقيمت بين الناس .

إن في ذلك مدلولاً للديمقراطية آخر . فالأمر يتعلق بجميع الذين ليس لهم

شأن خاص ، الذين يعيشون آلامهم وأفراحهم يوماً بعد يوم دون أن يكون لهم أي دور في المجتمع ، والذين يمضون حياتهم في حلقة أقربائهم الضيقة ويؤمنون بخلاصهم . لقد اكتسب الانسان شعوراً بقيمته جديداً ، فلم يعد يتساءل إلى أية قيمة عساه ان ينتمي ، وإنما يحس أن قيمته تكمن في مجرد وجوده ، في كيانه ذاته : هكذا كانت الثورة تتصور الشعب : إنه جمهور الذين لا يرغبون في ان يتفوقوا ، والذين لا يستأثرون بأية قيمة لا يشاركهم إياها الآخرون ، انهم أولئك الناس الصغار الذين يعيشون واحد هنا وواحد هناك ، ويمرون من الطفولة إلى سن البلوغ ولا أفق لهم سوى أفق بيتهم والمكان الذي يسكنون ، يجهلون كل ما يجري بعيداً عنهم ، ولا يعرفون سوى أفراح الانسان الحقيقي وآلامه . وانهم جميعاً متساوون ، وحسبهم لذلك أن يحيوا وأن يصغوا إلى صوت مشاعرهم .

هكذا يفهم روسو الديمقراطية على الأقل : إن عبارة « جميع الناس متساوون » لا تعني في نظره أن لهم جميعاً ملكات واحدة ومستوى أخلاقياً واحداً ، ولكنها تعني أن لهم الآلام والأفراح نفسها ، والتركيب نفسه ، وردود الفعل نفسها . على أن كونهم متساوين هو الذي لا يتيح المقارنة بينهم . فلكل فرد منهم قيمة بحد ذاته وبحدّ الطبيعة التي هي طبيعته . والنظام الاجتماعي هو الذي يخلق عدم المساواة بين البشر بأن يسند إلى كل فرد منهم دوراً خاصاً في الأعباء الثقافية ، وهو الذي يولد في كل انسان شعوراً بقيمته بالقياس إلى قيمة الآخرين ، فينال الانسان مكانة ، ويدخل من تلقاء نفسه في تسلسل للقيم محدد ويشغل فيه المرتبة التي تخصه في السلم الاجتماعي . ولكن ما إن نحرره من جميع هذه الروابط الاجتماعية وننظر إليه خارج نطاق المكانة التي يوليه إياها الناس فلن يبقى فيه سوى الانسان ، الانسان فحسب ، الانسان الذي لا يمكن التعبير عن قيمته بطريقة نسبية ، بإشارة موجبة أو بإشارة سالبة . وقد تكون لحياته قيمة كبيرة أو صغيرة في نظر الغير ـ وهذه علاقة نسبة ـ لكن حياته في حد ذاتها ، وكل ما يجري في داخله ، وكل ما يشعر به لا يمكن تقييمه بإشارة موجبة أو سالبة ، ذلك أن الحياة ، ومعاناة الانسان لما يتم في داخله ، هما اللذان يكونان طبيعة الانسان وحتى جوهره . إن البشر متساوون بالطبيعة ، والفوارق التي بينهم لا توجد إلا في

ما نعطيهم من شأن غريب عن كيانهم . أما أن يكون أحدهم أغنى من الآخر فمعناه ان النظام الاجتماعي قد خصه بمجال للتصرف أوسع مما حص به الآخر . ولئن كان أحدهم أكثر فضيلة من الآخر فمعنى ذلك أنه أدرى منه ، في النظام الاجتماعي ، بالتلاؤم مع مقتضيات معينة ، وأفضل منه قياماً بواجباته نحو المجتمع .

كل ذلك لا علاقة له بالانسان كإنسان . فمنذ أن يضع الانسان لنفسه هدفاً وينزع إلى قيم لم تعطه إياها الطبيعة فانه يزداد بعداً عن حياته الحقيقية ، ويفقد القيم الخاصة به . ويصبح صنيعة المجتمع ، له قيمة اصطناعية ، قيمة مستعارة فلا يظل على ما هو في الحقيقة ، إنه يفقد قيمته الطبيعية . ولذا كلما قلّ احتلال الناس لأنفسهم مكانة في المجتمع تعاظمت ملاءمة حياتهم للطبيعة وحققوا القيمة التي فطروا عليها . وقد حافظ أبناء الشعب على شيء من هذه القيمة الطبيعية ، ان الانسانية فيهم تفضل ما عند غيرهم ، بالمعنى الحقيقي للكلمة . هكذا يتصور روسو المساواة : انها ديمقراطية أساسها القيمة التي يمثلها الانسان البسيط ، الانسان الطبيعي ، بحالته التي نراه باقياً عليها بين أفراد الشعب .

ان الجانب الايجابي ، من الناحية الثورية ، في هذه الفكرة التي يصوغها روسو عن الانسان الطبيعي ، هو في انه يصف انساناً يختلف عن الناس الذين يتألف منهم المجتمع القديم ، وانه ينظر الى الانسان بمعزل عن كل تسلسل اجتماعي ، الى الانسان فحسب ، الانسان في الحال التي هو عليها لمجرد أنه انسان ، وفي صفة الانسان هذه يكمن ما يجعلنا جميعاً متساوين . أما هذا الانسان الطبيعي فان روسو ملاقٍ صورته في الشعب حيث القيم الانسانية بطبيعتها قد استمرت اصفى منها في أي مكان آخر . نقول هذا بصرف النظر عن الدور الذي لعبه اثناء الثورة الانسان المدني في « العقد الاجتماعي » ، والذي سنبحثه في مجموعة أخرى من الأفكار .

تأثير روسو وفولتير في الثورة

استمرت النزعتان الروحيتان الكبيرتان للقرن الثامن عشر ، الممثلتان بروسو وفولتير في التأثير جنباً إلى جنب أثناء الثورة . انهما تشتركان في ابراز قيمة ما هو انساني على وجه العموم ، وكلاهما تهيء الفكرة التي ستكونها الثورة عن الانسان . وبحسب المفهوم الديمقراطي المنحدر من فلسفة عصر النور فان العقل موهوب لكل انسان ، وبالنظر لبداهة النتائج التي تؤدي اليها ملكة المحاكمة عنده فانه يمكن للانسان أن يتخذ وضعاً في كل حال ، وهو يتمتع باستقلال تام في المجال الفكري . هذا النهج الفكري يستمر إلى جانب نهج روسو ، وإذا طبق في المجال السياسي فسيكون معناه أن في وسع كل انسان ، شريطة أن يكون مستنيراً ، ان يبدي رأيه بنفسه في شؤون الدولة ، ولن يظل هناك من يرى أن كبار رجال الدولة قادرون دون غيرهم على السيطرة على مجموعة القضايا المتعلقة ببلد ما ، ولم تعد السياسة علماً أو فناً مقصوراً على عدد قليل من ذوي الأهلية . وبما ان لكل انسان نصيباً في القدرة على التفكير فانه يستطيع ان يفكر في السياسة أسوة بأي انسان آخر ، وهذا التفكير ينبغي له بدوره أن يشجعه الرأي العام ، والصحافة والنقاش الحر . ويجب ان يطبق في حقل السياسة ما كان لفولتير من موهبة في جعل الأمور سهلة الفهم ، وفي الاهتداء إلى السبيل في المسائل الدينية أو الفلسفية ، وفي الانهماك في تأملات نقدية ، وفي فرحة النقاش ، وفي الحاجة إلى ادخال وجهات نظر عقلانية في الحياة الواقعية . ويرى فولتير ان الذين يحول وضعهم الاجتماعي دون الانتفاع بمواهبهم الفكرية كثيرون ، ولكي ننصفهم لا بد من ان يبرز شعور آخر بالقيمة هو الشعور بقيمة الانسان كانسان ، ومع ذلك يبقى صحيحاً ان تظل سيادة الفرد الفكرية متخذة كمبدأ ، وحينذاك يغدو واجباً ملحاً أن نثقف الشعب وأن نقلّل ما أمكن من الظروف التي تمنع أكثر الناس من الانتفاع بقدرتهم على التفكير ، ويؤول السؤال الحقيقي ، في الأساس ، إلى ان نتساءل كيف ننشر فلسفة عصر النور وكيف نعلم الناس ان يفكروا بأنفسهم .

إلا ان فولتير وروسو من حيث تأثيرها في الثورة الفرنسية يشتركان في وجهة

نظر أخرى : فكلاهما يرى ان كل فرد يحمل في ذاته ما يحتاج إليه للحياة. والانسان ، بوصفه انساناً ، ليست به حاجة إلى معارف لا تتعلق به . وقيمة الفلسفة في نظرهما تقوم على علاقاتها بما هو انساني وعلى مالها من امكان التأثير في مجرى حياة الناس . هذا الرأي يقود بشكل طبيعي إلى موقف معارضة إزاء الحال التي يحيا فيها معاصروهما . ويباشر فولتير نقد عصور التاريخ المختلفة فيرى ان ما يجري منذ ظهور النصرانية ، وكذلك الوضع الحالي للأمور ، لا يتلاءم مع العقل . أما روسو فانه ينهض في وجه صور الحياة التي يلاحظها من حوله : فهي غير ملائمة للطبيعة ، وهي ليست ما قد تتطلب الطبيعة لها ان تكون . وقد نشأ في كلا الحالين رد فعل سلبي لدى مواجهة الواقع الاجتماعي ، مرة بفضل بداهة النتائج التي أدى اليها التفكير المنطقي ، ومرة أخرى بفضل انطواء الانسان على ذاته . ان الحالة الاجتماعية الحالية قائمة على الخُلف : انها ضد الطبيعة . فمن جهة يولد الأمل في عهد جديد ، عهد العقل ، ومن جهة أخرى صورة عهد ما قبل المجتمع حين كان الانسان يعيش وفق الطبيعة . وينجم هذان التصوران عن رفض القبول بما جاء به التاريخ . ويلتقي فولتير وروسو في هذه المعارضة مثلما يلتقيان في أملهما في أن يريا البشرية تصل إلى عهد آخر ، وفي ايمانهما بفعالية التأمل الفردي . ولكنهما مع ذلك لا يتفقان على ما هو انساني نوعياً . فأحدها يجعل قيمة الانسان في قدرته على التفكير ، وفي بداهة النتائج التي تؤدي اليها هذه القدرة ، بينما يجعل الآخر هذه القيمة في ما يشعر به الانسان عندما يخلو إلى نفسه . ان فولتير يحدث الانسان عن عهد للانسانية جديد تكون فيه احسن حالاً وأوفر سعادة وأكثر نوراً ، ويريد أن يحرك في الناس الهوى العظيم الذي سيحملهم على النضال في سبيل هذا العهد الجديد ؛ وايمانه بالعقل البشري يغمره بالأمل ، وهو يستشف جميع امكانات الفكر البشري في التقدم . أما روسو فيحدث البشر عن نفوسهم وعماهم في طبيعتهم ، وعما فيهم من سعادة ، وعن حاجتهم إلى ان يحبوا وان يكونوا محبوبين .

ظل هذان الرأيان يحدثان أثرهما أثناء الثورة الفرنسية ، يتلاقيان أحياناً ويتعارضان أحياناً وذلك في صور متنوعة متفاوتة في صفتها الشعورية . لكن

الغلبة كتبت لرأي روسو . فكيف يمكن انصاف الشعب والجمهور إذا نحن لم نستجب إلا لفلاسفة عصر النور ؟ انهم يتحدثون عن امكانات للتقدم لم تخطر بالبال حتى الآن ، وعن ثراء سيعم الشعب جميعاً ، وعن نشاط في المجالات الاقتصادية والعلمية والسياسية يتضاعف مائة مرة ، وعن ثقافة شاملة يغدو بها الشعب مستنيراً ، كريماً ، عظيماً . أما فيما يخصهم هم فانهم يجعلون لأنفسهم دور الأبطال المحسنين إلى الشعب . ويرد عليهم خصومهم قائلين : انكم ، مع هذا كله ، لم تحبوا الشعب قط ، فماذا تعرفون عن الشعب ، عن هؤلاء الناس الذين يعانون آلامهم الخاصة وينعمون بأفراحهم الخاصة ، والذين لا شيء لهم من كل هذا المجد البراق الذي تحدثونهم عنه والذي ما هو إلا لتضليلهم ؟ وماذا يهمكم من أمر هؤلاء الناس الذين ليس لديهم شيء خاص ، والذين يعيشون يوماً فيوماً في طيبتهم الطبيعية دونما سعي إلى أفكار عظيمة ؟ ولكي تقدروهم قدرهم كان لزاماً عليكم ان تجعلوا لهم قيمة متصنعة ، أما حياتهم بحد ذاتها فانها لم تكن تعني شيئاً في نظركم .

وفيما بعد ، في القرن التاسع عشر ، عاد إلى الظهور من جديد في فرنسا فكر فولتير وفلسفة عصر النور : من اتخاذ موقف فكري ، ونزعة إلى النقد والانكار ، وعدم الانقياد للتضليل ، وعدم الايمان إلا بما هو عقلاني وبما يفهمه الانسان بنفسه ، والتعلق بما هو معقول وقويم ، إلى غير ذلك من معطيات جاء التعبير عنها في المجال السياسي مطابقاً كل المطابقة للاتجاه الفولتيري وذلك عن طريق النضال ضد الكنيسة ، وطبقت ، بعد الظفر في هذا النضال ، على العلم لتصل به إلى المذهب الوضعي ، وفي الوقت نفسه ظل تأثير روسو فعالاً على صعيد الأدب والشعر الغنائي وروايات السيرة والقصة النفسية من جهة ، وعلى الصعيد السياسي وطرائق التفكير والشعور التي تحيي النزعات الاشتراكية من جهة أخرى .

غير ان الرأيين يؤثران في فترة ما قبل الثورة مباشرة بنزوعهما المشترك إلى الاشادة بما هو انساني بشكل عام . وكل الطرائق الجديدة في تقييم الانسان وتصويره ترتبط باحد هذين الرأيين الكبيرين . فالفيزيوقراطيون يطالبون بان ينال

الانسان استقلاله على الصعيد الاقتصادي إذ ما من أحد أدرى منه بالسهر على مصالحه الخاصة ، ولا أعلم منه بما عليه ان يفعل لمنفعته الخاصة ، وهو اذ اختبر مدى البداهة في تجارة تهدف إلى غايات محددة ، يتوخى ان يكون حراً في اقامة العلاقات الاقتصادية التي نظمتها الطبيعة بقوانينها . وهناك كذلك جميع النزعات الى محبة الناس والتي تنادي بحياة لائقة بالانسان حيثما كان الانسان ، وبتيارات من الفكر المسيحي الذي يبشر بمحبة القريب وبالأخوّة . ان جميع اتجاهات النصف الثاني من القرن الثامن عشر تتركز حول الانسان ، ولم تعد المعارف العلمية منزهة عن الغرض ، فهي لا داعي لوجودها إلا بمقدار ما لها من دخل في الحياة البشرية . وعندما كان روسو ومن يستشهدون به مباشرة يقفون في وجه تقدم العلوم فانهم كانوا يفعلون ذلك لأن المعرفة العلمية لم تكن لها صلة بالحياة الداخلية ، بحياة الانسان الحقيقية ، ولم يكونوا يبحثون إلا عما يمكن ان يكون له معنى بالنسبة للنفس الانسانية ، بالنسبة لحياة الانسان الحقيقية .

ما من شيء ، حتى الدين ، إلا ويتجه أكثر فأكثر نحو حياة الانسانية . هذا هو الدين الطبيعي الذي يسعى ، بعيداً عن كل التعاليم الرفيعة، إلى جعل الناس يعيشون حياة ترضي الله ، أو هو الدين الذي يحاول ، حين يحافظ على صورته العقائدية الرفيعة ، ان يفسر مصير البشر بتعاليمه ، ويتوخى بلوغ غايات الله في الانسانية .

ولقد ظهرت طائفة من الكتب تنشر ابحاثاً في العلاقات الاقتصادية كما تنشر مشاريع للتحسين واقتراحات تهدف إلى تعديل الحقوق الجزائية في اتجاه انساني ، وابحاثاً في تسهيل المكتشفات العلمية ، وكتابات في وصف الحياة في البلدان الاجنبية أو في الزمن الماضي ، وابحاثاً سياسية واجتماعية من كل نوع ، وكان غرضها جميعاً الانسان ، انسان عصرها . وحسبنا ان نذكر من هؤلاء الكتاب ميرابو وكوندورسيه ودبون دي نيمور ، ورابو سانتيتيان ولانفيه وبريسو . ولقد اضحى الادب عملياً وساد في كل مكان شعور بالرغبة في تبديل الحياة ، وفي العمل لخير الانسانية . وسواء أنظرنا إلى الانسان من زاوية الشعور واردنا به الانسان الحقيقي ، انسان الطبيعة ، أم تصورناه من زاوية التقدم ، وامكانات

التطورر الكامنة فيه ، وقدرة العقل على تطويره ، فان الغاية المتوخاة هي الانسان . والقيمة الأخيرة هي دوماً الانسان وما يصلح لجميع بني الانسان . وهكذا تنشأ المطالبة بقلب النظام القائم من أجل الوصول إلى تحقيق هذه القيمة ، وبخلق شروط اجتماعية توافق طبيعة الانسان ، فتنشأ أخيراً امكانية تخيل حالة للبشرية أخرى على تضاد مع الحالة القائمة ، مثلما اتيح لروسو ان يفعل عندما شعر بنفسه أنه شديد الاختلاف عن الناس الآخرين ، شديد الغربة في المجتمع الباريسي .

الانسان : الموضوع الطبيعي للحقوق

ان تكون للانسان قيمة أولية ، وأن يكون هو غايتنا الرئيسية ، وأن يكون لدينا شغف بالعمل لخير الانسانية ، تلك هي النظرة السائدة في مطلع الثورة . وكان يمكن ألا تؤدي هذه النظرة بادىء الأمر إلا إلى اصلاحات تتعلق مثلاً بحالة الطبقات الدنيا أو بأمور مماثلة أخرى ، أو ان ينجم عنها ، بحسب اتجاه روسو ، عهد للبشرية ذهبي ، وان تحدونا إلى خلق أنظمة طوباوية . لقد كانت هناك من جهة فكرة القيمة الأولية التي يمثلها الانسان ، ومن جهة أخرى أفكار معينة عن الوسائل الاجتماعية وعن حالة للبشرية مثلى قد تسمح بإنصاف هذه القيمة . لكن أياً من هذه الوسائل وأياً من هذه الطوباويات لم يكن من الممكن تصورها على انها مطالب ثورية ، فهي لم تكن سوى إمكانات ، وأمنيات وأحلام يمكن تصورها فضلاً عن ذلك على وجه آخر . كانت هناك حكمة قديمة تقول مثلاً إن خير الشعب ينبغي ان يكون القانون الاعظم . والحق ان هذه الحكمة نالت معنى جديداً في ضوء المفهوم الجديد للانسان . وكانت مصلحة الشعب ، كما يراها الفلاسفة ، والنظريات الاقتصادية في القرن الثامن عشر ، قد اصبحت ذات مدلولات أوضح . وكان لدى الفلاسفة فكرة عن هذه المصلحة أدق عندما كانوا يتحدثون عن إشراكها في الثقافة ، وعن تحرير جميع القوى الاقتصادية ، وعن منح كل انسان حقه أن يكون سعيداً . ولكن أي هذه المطالب ، إذا نظر اليها من الزاوية الثورية ، هي التي كان يمكن الاتفاق عليها ؟ لقد وقع الاتفاق أكثر ما وقع على الوسائل المراد استخدامها . ولكن ما عسى ان تكون هذه الوسائل ؟ كان

يمكن التفكير باديء الأمر بنظام للحكم جديد ، فما هو خير شكل للحكم ؟ وقام حول ذلك في الأدب نقاش لا آخر له ، أو كان يمكن التفكير في اللجوء إلى وسائل حقوقية واقتصادية كحرية التبادل أو نظام الحماية ، فقامت بشأن ذلك مناقشات جديدة ، لم يكن ذلك أكثر من اقتراحات متفاوتة من حيث إمكان تحقيقها . وربما كانوا يرون ان الغاية قد لا تدرك إلا شيئاً فشيئاً عن طريق تقدم لا محدود وتربية تدريجية للجمهور . ولكن اين يقع في هذا كله المطلب الثوري الذي كان الناس يؤمنون به ويناضلون من أجله : اعني قيمة الانسان في ذاته ، والسعادة التي هي من حقه ؛ كل ما يمكن تخيله لبلوغ هذا الهدف إنما كانت وسائل متفاوتة في جدواها ، أما الأخذ بمبدأ ثوري حقاً فانه لم يكن حتى الآن موضع بحث .

ان جميع النتائج التي كان الناس قد وصلوا اليها اثناء الفترة الثورية لم تكن تؤدي إلى نشاط ثوري مباشر . ان انسان روسو الطبيعي يؤدي على الأكثر إلى تخيل عهد ذهبي للبشرية ، وإلى تخيلات عن الانسان كما صنعته الطبيعة . ان العودة إلى الطبيعة ليست مطلباً ثورياً لدى روسو ، انها موقف شعوري يبعثه الألم من احساسه بالغربة بين الناس ، والرغبة الحارة في ان يستطيع ان يحبهم وان يجعلهم يحبونه . وليس الانسان اليوم ما كان عليه في الأصل ، وكانت الطبيعة قد صنعته على غير ما هو الآن ، هذه هي النتيجة الوحيدة التي تفضي اليها نظريته . ولكن ما هي المطالب التي تنجم عن طبية الانسان الحقيقية ؟ وكيف ننصف عملياً ما هو انساني بحت ؟ وكيف نمكّن الانسان من تأكيد طبيعته ؟ هذه مسألة أخرى . أما فولتير فهو مناضل يريد ان يرى نتائج لمطالب معينة . انه يؤمن بالعقل ويهوى الدفاع عن العقل . علينا ان ننير عقول الناس ، وعندها سيعرفون ما عليهم ان يفعلوه . والحق ان لدى فولتير حساً نقدياً دائم اليقظة، وايماناً راسخاً بعهد جديد ، وقناعة عميقة بأن النضال لاقامة هذا العهد هو واجب الفلاسفة ، ولكن حماسته لا تجعله يشعر بضرورة شرح الغاية من النضال الذي تصدى له شرحاً أصولياً . انه يريد ان يبعث شعورا بالتضامن بين الفلاسفة الذين يناضلون من اجل القضية الواحدة ، ويريد ان يتفقوا على الوسيلة الواجب اتباعها ، لكنه لم يحدد سلفاً ما عسى ان تكون نتائج هذا النضال ، ولم يكوّن

لنفسه فكرة واضحة عما سيكون ، وعما يجب ان يكون عندما يصبح الناس ذوي عقل رشيد . ان جميع الايضاحات المذهبية قد لا تفيد إلا في بذر الشقاق بين الفلاسفة المجندين في المعركة ، وهذا ما يريد فولتير ان يتجنبه قبل كل شيء . وان روسو الذي يأبى الانخراط في جيش الفلاسفة هذا ، روسو الذي لا يعمل إلا على هواه ، يقع من نفسه موقع « الهارب من المعركة » ، أو موقع يهوذا بين الفلاسفة .

وإذا عدنا إلى مونتسكيو رأيناه لا يقدم إلا الوسائل لبلوغ اهداف معينة في الحياة الاجتماعية ، لكنه لا يخص أياً من هذه الوسائل ـ حتى الحرية ـ بقيمة مطلقة يمكن ان تتخذ قاعدة في جميع الحالات وان يكون لها مدى ثوري .

اذن لقد نما أثناء فترة ما قبل الثورة شعور معارضة للوضع الاجتماعي القائم الذي كان يعتبر منافياً للعقل ومضاداً للطبيعة ، وحاجة للتدخل في هذا الوضع باسم وجهات نظر عقلانية ، ومعرفة لوسائل فعالة في السياسة ، وشعور جديد لدى الفرد بقيمة الانسانية وشعور جديد بقيمة الانسان يعززه اندفاع عاطفي نحو الشعب . وفيما بعد ، وفي أواخر القرن الثامن عشر كان هناك تركيز متزايد للفكر والمشاعر حول الانسان وحول ضرورة العمل لخير الانسانية . وكان المراد الآن ايجاد اساس متين لهذه الميول القلقة ، وصورة للفكر قادرة على تحقيق المطالب الثورية والتعبير عنها .

لقد توطدت قيمة الانسان المطلقة واضحت معترفاً بها ، فهي احدى المعطيات . ولكن اين هي القاعدة التي يكون طابعها من العموم بحيث ينبئنا كيف يجب علينا ان نتصرف لاعطاء هذه القيمة المطلقة حقها ؟ لنعد إلى مونتسكيو مرة أخرى . لقد تصور مونتسكيو التنظيم الجماعي ، اي الدولة ، على أنّه كلّ قائم بموجب قوانين تهدف إلى غاية واحدة ، وكأنما هو وحدة غائية . لكنه لا يحدد بموجب وجهات نظر شاملة ، الغاية التي ينبغي ان تسعى اليها الجماعة ولا يقدم لنا القيمة الاخيرة التي قد يجب على الدولة تحقيقها . والحال ان هذه القيمة قد وجدت الآن ، انها القيمة التي يمثلها الانسان بذاته ، ومن ناحية أخرى وطد فولتير سيادة العقل النقاد ، معالجاً كل ما هو معطى ، بحسب نظرات إلى القيمة

حسنة التحديد . فنحن نعرف الآن اذن ما هو صحيح وما هو غير صحيح ، كما نعرف كيف نتدخل في الواقع الحي لنطوره ولنصنعه وفقاً لقوانين ، ونعرف مبادىء البناء التي اشرفت على اقامة وحدات جماعية تتطلع إلى غاية محدودة ، وعرفنا أخيراً ان الانسان يمثل القيمة العظمى . فما هي اذن القواعد التي سترضي الفكر النقاد والتي ستتخذ كمبادىء لبناء الدولة ، القواعد التي لن تكون إلا نتيجة لقيمة الانسان وتعبيراً عنها ؟

هذه القواعد يجب ان تقدّم بشكل بديهي في الشعور الانساني ، وان تكون وقائع لا نقاش فيها ولا ريب ، تنطق بذاتها بحيث يمكن اتخاذها أساساً لبناء العهد الجديد ، فهي حقوق الانسان الطبيعية . أنا إنسان ، وبما أنني إنسان فإني أعرف أني لا أستطيع الحصول على قيمتي من الخارج ، وان القيمة الحقيقية موجودة في ذاتي ، وفي طبيعتي ذاتها . ثم اني ، بحكم طبيعتي الانسانية ، أطالب بحقوق معينة هي الحقوق المستقرة فيها : فأنا مثلاً حر بحكم طبيعتي ، ولذا لا يسعني التنازل عن حريتي والخضوع لشخص آخر ، وإن وقع لي ذلك فمعناه أني عبد وأنني تخليت عن صفتي كإنسان . ان الحرية حق يولد معي ، لاحق يمنحني إياه الناس أو يلقنونني الشعور به ، وحسبي ان أسأل شعوري فهو يجيبني بأنني حر . ان هذا الحق حق طبيعي .

إن لكل إنسان ، لمجرد أنه انسان ، صفة حقوقية مطلقة . وأنى كان الانسان ، في أية لحظة من الزمن وفي أي مكان من العالم ، فان له حقوقاً طبيعية معينة ، هذه الحقوق إنما وجدت والانسان في وقت معاً ، وهي التعبير القاعدي عن طبيعة الانسان نفسها . ان للانسان الحق في ان يعيش وفي ألا يعرقل نشاطه وفي أن يبرم العقود الخ . . . والدولة هي شراكة بين هؤلاء الأشخاص الذين لهم في ذاتهم حقوق غايتها توفير الاحترام لحقوق الجميع ، ولذا كان لا بد من تنظيم جماعي وفقاً لقوانين . فإذا استطعنا أن نوطد الحقوق الطبيعية للأفراد أمكننا أن نقول في كل قانون ما إذا كان قائماً على الحق أم لا ، وما إذا كان عادلاً أم لا ، وما إذا كان موافقاً أم غير موافق لطبيعة الانسان . وعندئذ تزودنا مبادىء الحقوق هذه بالقاعدة المطلقة لبناء الجماعة . هذا الشعور بالحق ، وقد غدا الآن متيقظاً ، فيه

المصدر الذي تقتبس منه النتائج التي حصل عليها الفكر البشري حتى الآن طابعها الثوري ، فتصبح مطالب وأفعالاً .

والمشكلة التي ينبغي حلها حالياً ليست كيف نجعل البشر سعداء ، ولا كيف نوفر لهم حياة تطاق ، بل ما هي الحقوق التي تخولهم صفتهم الانسانية المطالبة بها . ينبغي أن يكونوا أحراراً ومتساوين ، وليس ذلك بالدرجة الأولى على الأقل ـ لأن التمتع بالحرية وبالمساواة سيجعلهم سعداء ، بل لأنهم أحراراً ومتساوون فيما بينهم بالطبيعة ، ولأنهم هكذا ولدوا . والثورة إنما تجد أساسها العقائدي في حقوق الانسان . فالناس الآن يعرفون لماذا يقاتلون ، ويستطيعون إبداء الرأي في كل قانون يحسب مقياس الحق المطلق ، وصار لديهم معطيات أكيدة لتحقيق قيمة الانسان والحياة ، والانسان الذي كان قد وصف بقدرته العظمى على التفكير والحكم ، وببداهة الأحكام التي يقر بها عقله ، الانسان المتصور على أنه روح ، وعلى أنه قيمة موجودة بذاتها خارج كل تسلسل اجتماعي ، يصبح الآن صاحب حقوق يحقق بممارستها طبيعته الحقيقية ، فيصبح هو الموضوع الطبيعي للحقوق . ويقتضينا البحث الآن أن نوضح كيف ان الشعور بالحق قد نما أثناء الثورة الفرنسية ، وكيف ان مفهوم الحق الطبيعي في مطلع الثورة ، وقد استوحى من جهة أخرى نظريات قديمة في الحق الطبيعي ، قد كتبت له الغلبة في النهاية ، بعد ان كان أول الأمر في صراع مع مفهوم الحقوق الوضعية .

الفصل السادس

الطابع الثوري الكلي
لفكرة الحق

الحق الطبيعي والحق الوضعي

إنها حقوق طالب بها الناس في مطلع الثورة ، وهي على وجه الدقة حقوق يملكها كل فرد لكنه لا يمارسها . والحال ان عدم ممارسة حق ما لا يلغي وجوده في شيء . ولكن ما هي هذه الحقوق ؟ هذا سؤال ما زالت كثير من نقاطه تحتاج إلى إيضاح . ما من شك في أن هناك حقوقاً قديمة لا يمكن هدرها مهما كانت الظروف غير انه يبقى أن نعرف أين نلاقي هذه الحقوق .

يبدو انه تعرض لنا هنا إمكانيتان . فهذه الحقوق يمكن أن توجد إما في الحق الوضعي الذي خلفه لنا التاريخ ، وإما في الحق الطبيعي . ويمكن أن نقول أن أجدادنا قد نالوا حقوقاً معينة تشهد بها عقود غاية في الكمال والمشروعية باقية في السجلات المحفوظة . ولقد نلنا نحن هذه الحقوق وهي لا تزال صالحة في أيامنا ولكن أتى عليها النسيان ، فيقتضى منا الآن أن نعيد العمل بها . أو يمكننا أن نقول : بصرف النظر عما فعله أجدادنا أو قرروه ، إن حقوقنا موجودة فينا ، إنها حقوق الانسان . وينشأ من هنا اتجاهان يود كثيرون أن يوحدوهما . فأنصار الحق الوضعي يكبون على التنقيب في السجلات المحفوظة لكن نتائج أبحاثهم لا تتناسب مع ما كانوا يتوقعون ، فالتاريخ يتكشف لهم عن تيهٍ حقيقي يزدادون فيه ضياعاً لدى كل خطوة ، وفي وسع أشد الفرق تبايناً أن تنهل منه حججاً في مصلحتها ، فالذين يؤمنون بالاستبداد يلاقون فيه وقائع تدعم مذهبهم ، كما يلاقي فيه أصدقاء الحرية وقائع أخرى تذود عن قضية الانسانية .

إن المدافعين عن الحق الطبيعي يعارضون الفريق الآخر بطائفة من الحجج . فكيف لحقوقنا ان تكون منوطة ببحوث تاريخية ؟ وكيف نحل قضية هامة كهذه بحسب صدفة المكتشفات التي قد نعثر عليها في السجلات المحفوظة ؟ ويمكن للوثائق التي تؤيد حقوقنا أن تكون قد فقدت أو قرضتها الديدان ، وعندئذ ربما غدت مثل هذه الاحتمالات هي التي تقرر ما إذا كنا أحراراً أم أرقاء ! إن شعورنا الذي لا يتزعزع بحقنا لن يرضى بالنتائج المشكوك

فيها التي تنتهي إليها الأبحاث التاريخية . إن ما تشهد به القرون المختلفة يناقض بعضه بعضاً ، والكاتب الذي يقرر أقوالاً بأكبر قدر من التأكيد يلاقي من خلفائه التفنيد الذي كان أسلافه قد لاقوه منه . وإذا نحن أقمنا مبادئنا على النتائج التي يمكن أن تقدمها لنا الأبحاث التاريخية فانه يكفي أن نضع هذه الأبحاث موضع الشك كيما تتزعزع المبادىء في الوقت نفسه ، فإذا وصلنا إلى إثبات خطأ النتائج لم تعد للمبادىء قيمة ، وهذا ما لا يمكن أن يكون إذ لو وقع لكان فيه إنكار البداهة التي يفصل بها شعورنا الداخلي بين ما هو صحيح وما ليس بصحيح . وحتى الذين يقرّون بعلّة وجود الحق الوضعي إلى جانب الحق الطبيعي يسلمون بوجوب الجنوح إلى مبادىء الحق البديهية حينما تعوزنا الوثائق المثبتة .

ولكن حتى في حال وجود وثائق في المحفوظات تدعم حالة حقوقية فان هذا لا يحل مشكلة معرفة ما إذا كانت هذه الحالة مشروعة ، وما إذا كانت في الحقيقة قائمة على الحقوق وما أكثر الحقوق التي أقيمت بالقوة ، وهي ليست سوى أفعال عنف اقترفها الأقوى بحق الأضعف ، فكيف نقبل لمثل هذا التعدي أن يفرض علينا واجبات ؟ وأين نجد المعيار الذي يتيح لنا أن نقرر ما إذا كان الذي أنشأه القانون موافقاً للعدالة أم لا ؟ إننا لن نلقى هذا المعيار إلا في ما نحمل من شعور داخلي بالحق . وان حاجتنا إلى التمييز بين الحق الصحيح وما يمكن أن يساء به استعمال هذا الحق تقتضي وجوب ارتباط الحق الوضعي بحق أسمى منه ، بالحق الذي يعود إليه البشر جميعاً ، أعني الحق الطبيعي .

أما في الحالات التي لا يكون علينا فيها أن نهتم بشرعية حق ما ، والتي قد نضطر فيها إلى الاقرار بأن قانوناً ما لم يفرض بالقوة ، فانه يظل لزاماً أن نعرف ما إذا كان على الجيل الحاضر أن يعتبر نفسه خاضعاً لهذا القانون . إن خصوم الحق الطبيعي يحتجون بالماضي ، في حين أن هذا الماضي ينهض بكل تأكيد دليلاً ضدهم ، وهم يستندون إلى القوانين الأساسية التي من واجبنا الخضوع لها ، لكن كل قانون من هذه القوانين الأساسية يختلف عن سابقه . فبأي حق غيّر كل جيل القانون الأساسي المسنون من قبل ؟ ولماذا لا يكون لنا ان نفعل مثلما فعلت الأجيال الأخرى حتى الآن ؟ وهل للأجيال السالفة من الحقوق أكثر مما للأجيال

الحاضرة ؟ ان الحقوق التي ينبغي البحث عنها هي حقوق تصلح لجميع الأجيال ، إنها الحقوق التي لا تبطل بمرور الزمن ، ونعني بها الحقوق الطبيعية .

لقد انتهى الأمر إلى غلبة الحق الطبيعي على الحق الوضعي الذي أقامه التاريخ . فليس علينا أن نبحث عن الحقوق في الماضي ولا في محفوظات الأمم ، بل في الطبيعة ، في المحفوظات الأبدية للعدالة والعقل . إن الشعور الداخلي بما هو عادل وما هو غير عادل يعارض التغيرات الدائمة التي يأتي بها التاريخ بقواعد الحق الثابتة التي لا تتعلق بصكوك غامضة أو بوقائع قابلة للجدل أو بوثائق محفوظات قرضها الدود أو أتلفها الزمن ، وإنما تقوم على أساس متين لا يبلى مشترك بين جميع البشر وجميع البلدان . تلك هي أقدم الحقوق ، الحقوق الوحيدة التي لا يبطلها تقادم الزمن .

هذه هي الحقوق الطبيعية ، الحقوق التي تنبع من طبيعة الانسان ، الحقوق التي تؤلف جزءاً من كيانه والتي تنجم عن وجود الانسان بالذات . هذه الحقوق نعرفها من إشارة معينة هي البداهة التي تبدو بها لكل من يفكر فيها . إنها صالحة لجميع الناس ، ولجميع البلدان ، ولجميع الأزمنة لمجرد أنها ولدت مع الانسان نفسه وانها موجودة في ضمير كل فرد . إنها ثابتة أبدية ، ولئن وقع أمر ما في حقبة معينة أو في بلد معين ، ولئن وقع ضيم على إنسان ما فانه يمكن أن يكون مرد ذلك إلى حقوق نافذة في هذه الحقبة أو في هذا البلد ، ولكن هذا لا يمنع أن يظل ظلماً هذا الذي وقع ، لأن الانسان بوصفه إنساناً قد ناله ضيم ، ولأن هذا الأسلوب في حدوث ما وقع مناف للحق الطبيعي ، يثور له شعوري بالحق ، ان للانسان إذن ، بوصفه إنساناً ، حقوقاً طبيعية ، حقوقاً تعطيه صفة حقوقية فلا يمكن بالتالي التنازل عنها . وحتى لو شاء أن يتنازل عنها لم يستطع ذلك ، لأن الانسان مهما فعل يظل إنساناً فلا يمكنه التخلي عن كونه إنساناً والتخلي بالتالي عن صفته الحقوقية ، وان عدم ممارسته حقوقه لا يقوم دليلاً في شيء ضد وجود هذه الحقوق .

الحرية والمساواة

ما هي إذن هذه الحقوق الطبيعية ؟ ان الحرية والمساواة تعتبران الحقين الأساسيين للانسان . والحرية تعني في معناها الحقوقي ان جميع التصرفات الصادرة عن إرادة الانسان الحرة لها صفة الحق ، وهي تفصح عن حق من الحقوق . وبالمقابل فان كل فعل صادر عن إكراه لا يجد له أساساً في الحقوق وليست له قيمة حقوقية . الحرية هي التعبير عن حرية إرادة الانسان وهي التصور الحقوقي لهذه الارادة . ولقد ولد الانسان حراً بمقتضى إرادته . وعندما يتصرف بحرية فهو يمارس حقه الطبيعي ويستطيع أن يلتزم بإقراره وأن يعقد العقود . إما إذا أكرهه إنسان آخر على فعل ما فهو غير ملتزم حقوقياً ، إذا إن هذا الاكراه لم يكن سوى محاولة لحرمانه حريته ولتجريده من الصفة التي تجعل منه موضوعاً للحق والتي يعني تعطيلها تعطيل كيانه نفسه بوصفه إنساناً . وكما انه ليس في وسع إنسان آخر أن يحرمني حريتي ، بل أكثر ما يستطيع هو إكراهي على اقتراف أفعال معينة ، فانه لا يستطيع والحالة هذه أن ينازعني حقي في التصرف على وجه آخر أي طبقاً لارادتي الحرة . وفوق هذا فاني أستعمل حقي عندما أبدي مقاومة لفعل الاكراه المقترف ضدي .

يقتضي الحق إذن أن يتصرف كل امرىء وفق إرادته الحرة ، وهذا مبدأ صالح لكل إنسان ، فكل إنسان يجب أن يكون حراً ، وإذا أكره إنسان إنساناً آخر على القيام بعمل كان ذلك خرقاً لهذا المبدأ . وكيما يراعى هذا المبدأ ينبغي إذن أن يتجنب كل انسان الاعتداء على حق إنسان آخر . وبمقتضى الحدود التي تفرضها الصفة العامة لمبدأ الحق على حرية كل فرد ، فان حقه الطبيعي لا يمتد إلى أبعد من هذه الحدود . إن على البشر أن يعيشوا مستقلين بعضهم عن بعض وألا يرتبطوا إلا بعقود متبادلة صالحة من الناحية الحقوقية وأن يكون بينهم احترام لحريتهم متبادل . ولا ينبغي أن تكون الدولة والنظام الاجتماعي إلا وسيلة لضمان حرية كل فرد .

وإذا كانت الحقوق الطبيعية ناشئة مع طبيعة الانسان فانه ينتج عن ذلك أن

جميع الناس متساوون في الحقوق . ان الطبيعة البشرية ، وان مجرد كون الانسان إنساناً هما الشيء المشترك بين جميع الناس ، فكل إنسان إذن هو موضوع للحقوق على قدم المساواة مع جميع الناس الآخرين . وقد تكون هناك حالات من عدم المساواة في العمل وفي الانتاج وفي الانتفاع بالأموال أو التصرف بها، إلا أنه لا يمكن أن يكون هناك عدم مساواة في الحقوق . وقد تتسع دائرة حقوق الفرد بمعنى أنه يكتسب حقوقاً على ممتلكات جديدة ، لكن ذلك لا يبدل شيئاً من واقعة تساوي جميع الناس في الحقوق . وسواء أملك شخص حقلاً واحداً أم عشرة حقول فان المبدأ الحقوقي في أن كل إنسان حر في امتلاك المال يبقى واحداً ، ويبقى الفلاح الصغير وأكبر مزارع مالكين بنفس الحق . وقد يختلف الناس أيضاً بطاقاتهم فليس هذا موضوع بحثنا وإنما موضوعه أن لكل فرد الحق بالانتفاع بمواهبه بالطريقة نفسها ، وانه ليس هناك حقوق مختلفة ، ولا امتيازات شخصية .

يجب أن يكون جميع الناس أحراراً ومتساوين ، أو كما جاء في إعلان حقوق الانسان : « يولد جميع الناس ويبقون أحراراً ومتساوين في الحقوق » . هاتان الفكرتان في الحرية والمساواة هما اللتان أوضحتا أثناء الثورة الفرنسية طابع الحق الملازم لطبيعة الانسان نفسها . وفي فكرة الحرية يكون تصور طبيعة كل فرد تصوراً حقوقياً ، وتتجلى طبيعة الانسان بحاجات معينة وبغريزة البقاء وبالحاجة إلى استخدام مواهبه أو بكل وسيلة أخرى تملكها للتعبير عن ذاتها . فعندما أقول أن الانسان حر حقوقياً فاني أعطي جميع وظائف كيانه ، بأي قدر تجلت فيه ، صفة حقوقية وأساساً قانونياً ، وأعرّف كيانه ذاته بأنه حائز حقوق طبيعية . ان له حقوقاً من حيث هو إنسان ، وكل مظاهر حياته إنما تقوم على الحقوق بمقدار ما هي مؤسسة على الطبيعة نفسها وبمقدار ما هي تعبير عن استعداداته الطبيعية ، ولا يمكن للاكراه أن يعوقها . إن الحرية هي التعبير الحقوقي عن طبيعة الانسان ، إنها حق طبيعي .

وإذا عممنا بعدئذ هذه الصفة الطبيعية للحق وجعلناها تشمل جميع الناس وصلنا بشكل طبيعي إلى فكرة المساواة في الحق . إن لكل إنسان الحق في استعمال ملكاته ، والملكات التي قد يملكها هذا أو ذاك من الناس لا علاقة لها بالمصادفة ،

وهي لا تغير شيئاً في صفة حقوق الانسان ، فحقوق الانسان تكمن في الانسان نفسه ، وهي فطرية فيه ، وحسب كل إنسان أن يكون إنساناً كيما تكون له حقوق ، وبما انه لا يمكن لأي إنسان أن يكون إنساناً أكثر من سواه أو أقل ، وبما أن صفته كإنسان لا يمكن استعارتها أو التخلي عنها ، فإن كل فرد يحمل في ذاته حقه كإنسان ، وهذا الحق واحد لجميع الناس . إن الحرية تعبير عن صفة الحق الخاص بالانسان كما ان المساواة تعطي هذه الصفة مدى شاملاً .

إننا ندرك الآن ما جاء به مفهوم الحق والرجوع إلى الحق بوصفه حقاً . ومنذ أن تقررت قيمة الانسان المطلقة في مجرد كونه إنساناً وجب إيجاد الصيغة التي يمكن أن نفهم منها مذاهب الناس ومظاهرهم ، فانه لم يكن ممكناً من قبل إدراكها من وجهة نظر أخلاقية : أفلا يمكن القول أن جميع مذاهب الناس ومظاهرهم صالحة . ومن البديهي أنه لم يكن ما يمنع من التكلم عن طيبة الانسان الطبيعية على غرار روسو ، لكن ذلك لم يكن يناسب إلا حالة للطبيعة بعيدة كان الناس فيها ينصرفون إلى الحياة دونما اهتمام بالآخرين ، وكان لزاماً صرف النظر عن جميع مشاعر الحقد لدى الناس على أنها منافية للطبيعة أو أنها ذات شأن ثانوي فحسب . ومن جهة أخرى لم يكن موضع بحث أن ننسب إلى كل الناس القيمة الأخلاقية نفسها .

أين نجد إذن الصورة التي يعبر بها عن كل هذه المظاهر لما هو مشترك بين الناس دون أن نقيم فروقاً في القيم ودون أن نخلق تسلسلاً في القيم ؟ إننا واجدون ذلك في الحقوق بشكل أكيد . انني أعيش ، واتنقل هنا وهناك ، وأتغذى ، وأتحدث ، وأبرم عقوداً مع أناس آخرين ؛ إن هذا كله مشروع ، ومن حقي أن أتصرف كذلك ولعمري اني لا أشعر لدى كل تصرف من هذه التصرفات بأني أمارس حقاً ، لكنني ما إن يخطر ببال أحد أن يمنعني من القيام بأحد هذه الأفعال حتى أحس في الحال بأن حقي قد هضم وحتى أشعر بحقي الطبيعي في الحرية . إن جميع هذه الأفعال تحمل في ذاتها سمة الحق ، بل تحمل ما هو أكثر من ذلك ، أعني سمة الحق الطبيعي . فان كان من حقي أن أعيش وأن أتكلم وأن أتغذى فليس ذلك بمقتضى قانون ما ، وما كان القانون هنا

إلا لحماية هذه الحقوق . إن للحق المكان الأول ، أما القانون فيأتي بعده ، وما هو بحد ذاته إلا تعبير عن الحق ، وما سن قانون ما إلا ممارسة لحق من الحقوق ؛ وكأنما كان شأن الحق الطبيعي أثناء الثورة الفرنسية أن يؤكد طرائق الانسان في التصرف وأن يؤكد بذلك الانسان كإنسان ، إنه تعبير عن شعور الفرد بذاته . وكيف يجيز هذا أو ذاك لنفسه أن يفرض علي أمراً ما ، مع العلم بأن ذلك يجري خارج علاقة القيمة التي قد تكون بيني وبينه ؟ اني مستقل بحكم القانون ، وإنما يجد الانسان تحديد ذاته انطلاقاً من مفهوم الحق ، ويعبر عن نفسه بصورة الحقوق الطبيعية المولودة معه ، هذه الحقوق الطبيعية التي لا يستطيع إنسان ، أياً كان ، أن يسلبه إياها . وهكذا تأخذ أفعال الناس نبرة للقيمة جديدة إذ ان الانسان عندما يتصرف إنما يمارس حقاً ، أما الفردفيكتسبشعوراً جديداً بذاته إزاء الغير أي إزاء مجموع الناس الآخرين .

ما من طريقة لتصور أفعال الناس أعم من الطريقة التي تستند إلى فكرة الحق ، فهي تتيح لنا صرف النظر عن قيمتهم الأخلاقية أو الجمالية ، وعن مقدار النفع الذي قد يكون فيهم ، وعن ثقافتهم . وقبل السؤال عن صلاح فعل ما أو نفعه تقتضي معرفة ما إذا كان مشروعاً ، فعلى هذا تقوم الصفة الشاملة للحقوق . والمشرع الذي يحاول ان يوجه ارادة جماعة أو ان يرسخها وفق نزعة أخلاقية وحيدة النسق لا يدرك تعدد حاجات جميع المواطنين الذي يؤلفون هذه الجماعة ولا غرائزهم ولا مواقفهم الفكرية . ان فكرة الحق تتيح الاشتمال على جميع الفعاليات البشرية على تنوعها ، فهذا امرؤ يجد فرحة في هذا الأمر ، وذاك يجده في ذاك ، وهذا يسعى إلى هذا الهدف في الحياة وذاك يسعى إلى هدف آخر ، وفكرة الحق تغطي ذلك كله ، وهي لا تطرح إلا سؤالاً واحداً : هل ان هذا الانسان ، وهو يتصرف كما يتصرف ، يمنع انساناً آخر أم لا من التعبير عن ذاته وفقاً لطبيعته ؟ .

من هنا ندرك كيف امكن لصيغ الحق هذه أن تضم جميع آمال القرن الثامن عشر ومثله العليا . لقد جرى البحث في تثقيف الناس ، وكان الحديث يدور حول حرية كل فرد بان يفكر بوساطة ذاته ، وحول النمو الذي قد تبلغه جميع

القوى المنتجة عندما يتعود الناس معرفة مصالحهم الحقيقية في الحياة الاقتصادية ، وكان وصف لحياة مثالية في الطبيعة حيث يستطيع كل فرد ان يحيا حياة خالية من الهم . ولم يكن هذا كله سوى أساليب تنقل إلى المحسوس الامكانات التي تنطوي عليها فكرة الحق الطبيعي وفكرة الحرية الطبيعية . وفي وسع كل فرد ان يحيي صورة الحق هذه بأن يجعل من آماله ومن مثله الأعلى محتوى لها ، وفي وسع كل فرد ان يتخيل وان يتصور ماله فيه حق ، فأمام ناظري المفكر الابداع العلمي ، ونصب عيني الفلاح الحقل الذي يحرث ، وجميع الناس تجمعهم فكرة حرية مبنية على الحق . ومبدأ الحق هذا يبدو مشتملاً على الامكانات غير المحدودة للفعاليات البشرية التي يدخرها لنا مستقبل بعيد ؛ واليه يعود الفضل قبل كل شيء ، في ان كل امرىء سيد في بيته ، وانه في دائرة العمل المحدودة الخاصة به ، الممنوحة له ، وفي رسالته ، وفوق أرضه ، لا يخضع إلا لنفسه ، فهو حر . يضاف إلى ذلك أن الأمر لم يعد يتعلق بمطالب خاصة أو بمجالات نفع خاصة بدولة ما أو ولاية أو جماعة من الناس ، بل بمطالب تتعلق بالنظام العام وضعها الناس جميعاً لمصلحتهم جميعاً . وبمقتضى الحق ترجع جميع افعال البشر إلى مبدأ الحرية بصرف النظر عن الرتبة التي قد تبلغها في تسلسلات للقيم معينة . ان قيمة الحق الملازمة للانسان لا يمكن ان تتأثر باحكام من نظام آخر فهي لا يمكن أن يزاد عليها أو ينتقص منها .

ان المطالبة بالحق تتضمن اذن جميع المطالب الخاصة سواءاً أكان موضوعها اقتصادياً أم ثقافياً أم دينياً ، وهي تساوي بين جميع الناس الذين لهم مطالب يقدمونها . وبما انها لا تتعلق إلا بما هو انساني بشكل عام فهي تنال طابعاً شاملاً غير موقوت صالحاً لجميع الناس ولجميع البلدان وجميع الأزمنة ، وضمانة مبنية عليها ذاتها . وبداهة مستقلة عن جميع الظواهر المتحولة التي يتألف منها تاريخ الانسان .

الحق والصورة الغائية للعالم

إذا حاولنا ولو قليلاً ادخال فكرة الحق هذه في تصور للعالم أشمل فان الحق الطبيعي يبدو وكأن غوره الميتافيزيائي هو الرؤ يا الغائية للطبيعة مثلما تشكلت في

القرن الثامن عشر . انها شعور الانسان بانسجامه مع كل ممتلىء حساً وجمالاً ، أي بانسجامه مع الطبيعة ، وانه ، ، كانسان ، ملك لهذه الطبيعة ؛ انها سعادة الانسان في ان يجد دوماً لدى كل فرد الحس الموجود في الكل ؛ انها الطبيعة المتصورة في جمالها ، وفي ما تعرض علينا من مناظرها ، وفي الغايات التي تسعى اليها والتي نلاقيها عندما نحلل بنية اعمالها ونتعلم كيف نعرفها . انها الحياة في الطبيعة ، ومع الطبيعة ، بمفهومها كطبيعة سوية خيرة في ذاتها ، استثناء من كل طبيعة أخرى . وانه الانسان الذي حددته الطبيعة والذي يحيا الحياة التي ترشده اليها ، ويعيش بصورة طبيعية محققاً في انسانيته شيئاً مما هو جوهري ، موافق للعقل ، جميل وفي هذا نجد الصورة التي كان يرسمها رجال الثورة عن العالم ، في وحدانيتها . ان كل شيء يتجسد ، بفعل الطبيعة ، في مجموع مليء بالحس ومتجه إلى غاية محدودة تدل عليها جميع أجزائه . هكذا استمد فولتير من مذهب نيوتن ومن القوانين التي تنظم السماء ذات النجوم فكرة عقل أسمى وفكرة مهندس أعظم ؛ وهكذا آمن روسو بالانسجام بين جميع مخلوقات الكون وحلم في ادخال الانسان في هذا الانسجام ، وهكذا كان مشهد الطبيعة يضعه في حالات من النشوة ، وهكذا كان يدرس علم النبات كي يفهم الطبيعة في تفاصيل منتجاتها ؛ وهكذا بذل بوفون جهده في فهم الأفعال وردود الفعل التي تحدث في الكل ، واراد ان يضع الانسان في موضعه من حقب الطبيعة وان ينظم الجنس البشري في نظام الكائنات الحية . ان الطبيعة هي المقصودة دوماً . ولكن سواء أنظرنا اليها من حيث عظمتها أو من حيث جمالها ، أم توقعنا ان نكتشف فيها تعبيراً عن فكر حليم فانها تُفهم دوماً على أنها تشمل الكل وتعطي كل شيء معنى . وان حدود هذا التصور للطبيعة هي الحدود التي تفرضها وجهة النظر الغائية .

اننا لنعلم اذن بوجود عالم مليء بالمعنى والجمال . اننا نراه ونحدد تجربتنا معه دوماً . لكن هذا لا يصح إلا بالنسبة إلى الطبيعة ، أما حياة الناس فهي على العكس ، مجردة من كل معنى وليس فيها شيء من النظامية التي نشهدها في السماء ذات النجوم ، وفي النبات ، وفي طبيعة الانسان نفسها . هذه الحياة ليست

موافقة للطبيعة ، انها منافية للطبيعة ، وهي مناقضة لطبيعة الانسان ، ومن هنا فهي مناقضة للنظامية الغائية لنظام أسمى مما عليه نظامية الطبيعة بأكملها ، والتي ينبغي أن توجد في كيان الانسان .

ففي الكون اذن ، من جهة ، شيء معقول نلاحظ وجوده ، ونكتشفه حولنا وفي ذواتنا ، ومن جهة أخرى شيء خُلقي ، غير معقول هو حياتنا ، الحياة البشرية .

هذا التصور لخُلق الحياة البشرية ولما بينها وبين نظامية الكون من تضاد ، كان قد لقي تعبيراً عنه في نهاية القرن السابع عشر ، ولكن كان لنظامية الكون حينذاك طابع رياضي ميكانيكي ظل غريباً عن مجرى الحياة البشرية . أما في القرن الثامن عشر حين أصبحت ملاحظة الطبيعة مورفولوجية وصفية ، وحين غدت لعلم الحيوان والنبات أهمية خاصة ، وحين انطلق العلماء من الدراسة المحسوسة للكائنات العضوية منظوراً اليها واحداً واحداً في جزئيات بنيتها وفي وظائفها ، فقد نشأت علاقة أخرى بين الطبيعة والحياة البشرية . ولئن كانوا في القرن السابع عشر يتصورون الانسان على انه جزء من الكون فذلك لأنهم كانوا يرون ان جسده كان كسائر الأجساد خاضعاً للقوانين الفيزيائية والميكانيكية التي تنظم الكون . أما في القرن الثامن عشر فقد أصبحت الصلة بين الانسان والكون صلة صميمة أكثر من ذي قبل ، فالانسان بفعل وظائفه الحيوية ، وبفعل حاجاته وغرائزه ، وبفعل تركيبه ذاته ، إنما ينتمي إلى الطبيعة ، ولم تعد الطبيعة شيئاً خارجاً عنه ، كما لم تعد غريبة عنه في نظاميتها الآلية الرياضية الخالصة ، انها تعمل فيه بغاية محددة ، وهي في الوقت نفسه العالم كما يراه ، العالم الذي يعيش فيه والذي نظم فيه كل شيء وفق نظام منطقي ، وهي لم تعد تلك المجموعة من القوى المجردة التي لا يمكن فهمها إلا في صيغ رياضية ، انها لم تعد آلة ديكارت ، بل غدت شيئاً حياً يحس به الانسان بشكل مباشر . وبهذا الانطلاق من معطيات حية محسوسة راحت فكرتنا عن الطبيعة تزداد توسعاً وتتضمن دوماً مزيداً من الأشياء ، لقد أصبحت الطبيعة ذاك الشيء الذي يعطي كل شيء معنى وغاية ، فكأنما هي الموجود وهي المفروض ، وصرنا نفهمها على انها الأمر العادي ، وعلى

انها الواقعة التي لا يسعنا إلا ان نلحظ وجودها وعلى انها شيء موجود في الواقع : السماء ، والعالم حولنا ، والانسان في هذا العالم . انها الشيء الذي يحمل في ذاته تحديده وغايته ، الشيء الذي يجب ان يكون والذي يجب أن يعيش بصورة معينة لأن ذلك هو مصيره . وعندما نسأل كيف كوّنت هذه الخليقة فان هذا يستلزم ان نسأل إلى أي شيء هي صائرة ومن اجل أية غاية خلقت هكذا ؟ يمكن للعلوم الطبيعية ان تدرك شيئاً من هذه الغاية التي تسعى اليها الطبيعة ، ويمكننا ان ندركها بملاحظة الأشياء بهدوء وثقة . وانها لتنكشف لنا في تأملنا الداخلي في ما نحن في الواقع . انها المعطى ، انها الموجود في ذاته بالنسبة إلى ما هو صنعي ، أو ظاهري فقط ، انها الحق والواقع ، وانها الشيء الذي يسعى إلى غايته والذي هو هكذا بكيانه ، وما هو ثابت بالقياس إلى ما هو تحكمي خُلقي ، متحول ، غير محدد وعديم التجانس .

وهكذا يتخذ التناقض بين حياة البشر والطبيعة طابعاً مغايراً تماماً لما كان عليه ، فلم نعد نتصور الكون على انه خاضع لنظامية عقلانية مجردة خالصة نحاول عبثاً ان ندرك ما فيها من عناصر ضرورية لفهم الحياة الانسانية ، ولم يعد موضوع البحث هو الفكر الهندسي الذي لا يجد لنفسه مكاناً في مظاهر حياتنا المتنوعة ، وانما يدور البحث الآن حول نظامية غائية نجدها في كل حياة ، حتى في حياة الطفل . ان التنظيم البشري يقوم على نفس القوانين التي تنظم الكون ، وحسبنا اذن ان نسأل عن كيفية تنظيم الانسان وما هي استعداداته كي نستطيع معرفة « طبيعته » والغاية التي خلق من أجلها . وحينذاك يسوغ لنا ان نقول ان حياة البشر تسير خلافاً لطبيعتهم ، لأنها ليست متلائمة معها ، ثم هي لا تدخل في المخطط العام للطبيعة التي تناقض هذه الحياة أهدافها . ويمكننا ان نتمثل الانسان الطبيعي بطرائق مختلفة ، كأن نفكر مثلاً في الطفل أو في الانسان البدائي الذي كان لا يزال يعيش وفق شرائعه الخاصة . لكن هذه التصورات ليست أبداً إلا تصورات محسوسة لفكرة أساسية لا بد من العودة اليها ، فالمراد هو العثور على الانسان كما صنعته الطبيعة ، الانسان الذي تتجاوب نظاميته الداخلية مع الغايات التي تسعى اليها الطبيعة ، وعندئذ يعرض لنا سؤال جديد هو : هل

أتاح تطور التاريخ حتى الآن للبشر ان يؤدوا رسالتهم الطبيعية ؟ وهل تطابق الحال التي يحيا فيها البشر اليوم طبيعتهم ؟ - كلا ، فهم لا يستطيعون استخدام الملكات التي حبتهم اياها الطبيعة ، ولم يستطيعوا حتى الآن الانتفاع بعقلهم ، واقيمت العقبات في طريق غريزتهم للبقاء ، وسخرت مواهبهم الطبيعية لخدمة الآخرين ، فلقد حلت نظامية غريبة عن الانسان محل نظامية الطبيعة التي تضم الانسان والمواهب التي منحته اياها ، فلا بد من اعادة الانسان إلى الجملة الغائية للطبيعة .

تتجلى غائية الطبيعة في مخلوقاتها الجزئية ، وتعبر عن نفسها في الانسان ، وليس من الضروري ان نستنتج من الغاية التي يسعى اليها الكون الغاية التي يهدف اليها الانسان ، فهذه الغاية موجودة والانسان في وقت معاً . ولئن كان للانسان حاجات ووسائل لتحقيقها أيضاً فليس هذا التوافق من قبيل الصدفة ، أما إلى أي حد يستلزم هذا الأمر توافقات أخرى ويتيح استشفاف مجموعات غائية أوسع نطاقاً فهذه مسألة أخرى وليس المهم هنا ان نعرف الى أي حد يمكن توسيع الصفة الغائية للطبيعة ، ولا ما اذا كان ينبغي الزعم بأنه ما من شيء يوجد إلا تبعاً للانسان ، كما انه ليس المراد تفسير جميع التفاصيل بوجهة نظر غائية واقامة الدليل على ان كل شيء جزئي يطابق غاية ما . ان ما نريد تقريره هو ان في مخلوقات الطبيعة غائية فطرية . ومن الطبيعي اننا نستطيع الرجوع الى أصل هذه الغائية وان نعزوها إلى قدرة سامية ، إلى الله . كما ان في وسعنا محاولة تحديد غايتها النهائية ، وان نحاول كذلك ان نكتشف في كل فرد ميلاً إلى غاية تتخطاه ، وان نستند اليها لاقامة علاقات بين الكائنات . لكن هذا السؤال الموجه بهذا الشكل لا علاقة له بالسؤال الباحث في التنظيم الغائي في ذاته لاحدى مخلوقات الطبيعة ولا سيما الانسان. فاذا قلت ان للانسان حاجات وان له وسائل لقضائها ، وان هناك علاقة غائية بين هذه وتلك ، فاني لا اقصد بذلك ان يكون قضاء هذه الحاجات غاية ، أو ان يقوم بين الأفراد - كما يؤكد الفيزيوقراطيون - اتفاق موجه في هذا الاتجاه ناجم عما في وسع كل فرد ان يفعله . يزعم الفيزيوقراطيون في الواقع ان المجتمعات البشرية تتناسب مع نظام طبيعي وان

الطبيعة قد جعلت للناس مصيراً ان يعيشوا جماعة ، وان كل فرد يحقق هذا المصير في ذاته باتباعه الغايات التي تستلزمها طبيعته الخاصة . ولهذا يطالب الفيزيوقراطيون بالحرية لكل فرد كيما يمكن تحقيق النظام الاجتماعي السوي والمذهب الاقتصادي الذي تريده الطبيعة . ولقد كان لهذه النظرة اثرها اثناء الثورة الفرنسية لكنها لم تكن تؤلف فكرتها الغائية الأساسية ، فهذه الفكرة تتصور الانسان على انه كل توجهه بنيته في اتجاه محدد ، وبما انه قد وجد في عالم يسعى الى غايات اسمى من غاياته ، فهو يدع هذا العالم يؤثر فيه ، وينتظم فيه بشكل ما وهو يقوم بالدور الذي عينته له الطبيعة .

لكن ها هو الانسان يدخل في تناقض مع طبيعته الخاصة . ويمكننا تفسير ذلك على النحو التالي : ان وظائف الانسان العضوية مخصصة لبقائه . والحال ان الانسان قد يجد نفسه في أوضاع يستحيل عليه فيها ان يحفظ بقاءه وهذا لا يعني ان هذه الوظائف العضوية لم تعد موجهة إلى حفظ بقائه ، ولكنه يعني ببساطة ان الانسان موجود في حالة مناقضة للطبيعة ، وهذا لا ينهض دليلاً في شيء ضد التركيب الغائي الذي هو تركيبه ، ويكفي ان نخلق حالة مناسبة للانسان وان نحول دون أي مسّ بطبيعته كيما يحيا وفق طبيعته ويؤدي رسالته . وهذا التركيب الغائي ملازم للانسان ، وهو مشترك بين جميع الناس . ان للانسان بوجه عام حاجات وطاقات ، وهو قادر على ان يريد وان يفكر ، وهذا يثبت انه مركب من أجل السعي إلى غايات معينة . وهذه العلاقة الغائية التي تنشئها الطبيعة بين وظائفه مستقلة عما قد يكون من فوارق بين هذه الوظائف من شخص إلى آخر . فما هي اذن المطالب التي يحق للانسان ان يطالب بها ؟ ينبغي ان يتاح لكل فرد ان يحيا وفق تركيبه وبحسب الغاية التي توجهه اليها الطبيعة ، اي انه يجب ان يكون كل فرد حراً .

وهنا يمكننا ان نتبين العلاقات القائمة بين النظرة الغائية ونظرة الحقوق . فليس الحق سوى التعبير عن الاستعدادات الغائية التي انعمت بها الطبيعة على جميع الناس ، وعن حاجات الانسان الداخلية . انه طريقة لفهم مصير البشرية كما انه محاولة لتحقيق هذا المصير في جماعة ما من أجل كل انسان فيها . ان طبيعتي

تدعوني إلى العمل ، فمن حقي اذن ان أعمل . وقد اكتسب الانسان ، بوصفه هذا ، قيمة نهائية . ولقد أعطي لما هو انساني بحث وللمظاهر البشرية المعنى الذي يستلزمه السعي وراء غاية ، وهذه النظامية الداخلية وجدت تعبيراً عنها في الحقوق التي بفضلها سيكون لها بعد الآن الصيغة اني يمكن ان تتطور ضمنها بحرية ، فاذا طالبت لكل انسان بحقه في سد حاجاته وفي الانتفاع بطاقاته وفي حرية ارادته ، فاني لا اطلب أكثر من أن تتحقق النظامية الداخلية التي تسعى في كل انسان إلى غايات معينة . واذا خلقت نظاماً اجتماعياً يضمن لجميع المواطنين على السواء حرية ممارسة حقوقهم فاني لا افعل أكثر من ايجاد الوسيلة لتحقيق الغاية التي وجدت مع طبيعة الانسان . وهكذا يتحد الحق والغاية التي تنشدها الطبيعة .

أولوية الحق
على كل تصور للانسان

ان التصور الغائي ، وان الايمان بالطبيعة ، وبالانسان كما صنعته الطبيعة هو اذن أساس فكرة الحق اثناء الثورة . ولكن امتن ما في هذا المركب هو فكرة الحق التي بما هي عليه من تلاحم ذاتي ، ستبقى من الآن فصاعداً عبر مجرى التاريخ خميرة ثورية في فكر بني الانسان . ان الفكرة القائلة باننا نعمل في اتجاه نظامية غائية شاملة ، وان مقتضيات الطبيعةهي التي نناضل من اجلها الى حد ما ، وان ما تطالب به ليس تعسفاً وانما له اساسه في طبيعة الانسان ، إن هذا كله يتضمن عنصراً عاطفياً . ولذا قد يكون عسيراً ان نحدد كيف نتمثل هذه النظامية الداخلية الطبيعية في الانسان ، وكيف يجعل كل فرد طبيعة الانسان محسوسة ويشعر بها في ذاته . وكان في وسعنا ان نتصور الانسان على طريقة روسو مخلوقاً حساساً وكأنه ذاهب أبداً بكليته مع نفسه ، او أن نرى فيه على غرار فلاسفة القرن الثامن عشر كائناً عاقلاً يتمتع بطاقات قابلة لنمو غير محدد ، ويمكننا أخيراً ألا ننظر اليه إلا بحسب حاجاته الطبيعية ، إذا انطلقنا من نظرة تغمرها الحواس . لقد كان يراد الحفاظ على التعاريف المتنوعة التي اعطاها القرن الثامن عشر طبيعة الانسان ، والا نحدد امكانات فهمه سواء أكانت من نوع عاطفي أم

عقلي . وما كان للانسان كما خلقته الطبيعة ، ان يظل فكرة جوفاء مجردة ، وكان لا بد من السعي الى اكتشاف الانسان وما كان فيه من انساني نوعي والغاية التي قصدت اليها الطبيعة من خلقه . لكن هذا الايمان بالانسان ما كان له أن يصاغ بشكل عقيدة . ان ما هو ثابت بصورة نهائية هو ان للانسان حقوقاً لأنه انسان ، وانه يجب ان يكون حراً ، وان يتساوى في الحقوق مع اي انسان آخر . أما فيما عدا ذلك فقد اقتصر على البحث عن قاعدة عاطفية وصور حسية وحجج توضح فكرة الحق وتمنحها الحياة بأن تدخلها في مجموع شامل أوسع نطاقاً .

ان الحق ، بوصفه هذا ، لا يحدد صفة الانسان . انه ينظر إلى الانسان على انه واقعة ، على انه المعطاة العامة الموجودة في كل انسان . وبما انه ينظر اليه كحائز للحقوق ويمنحه قيمة قانونية ويسبغ على أفعاله صفة قانونية ، فهو يقبل جميع التفسيرات لما هو انساني نوعياً . وقلما يهمنا ما قد يكون عليه الانسان ، أو الطريقة التي نتصوره بها ، فالمهم ان له حقوقاً . ان التفسيرات التي تعطيها الطبيعة البشرية يمكن ان تتبدل ، أما تصور الانسان بوصفه موضوعاً للحقوق فهو ثابت . وفي الحقيقة انني عندما أطالب بالحرية للانسان استطيع الاعتقاد بأنه وهو يعمل وفق إرادته ، انما يسعى إلى غاية واستطيع ان أقول لنفسي ان لهذا معنى ، وان الطبيعة قد اعدت الانسان لأن يكون حراً . تلك هي شهادة الايمان في الثورة الفرنسية ، لكن الشعور بالحق يذهب إلى ابعد من جميع هذه الاعتبارات ، فهو لا يُعنى بمعرفة ما اذا كانت فعالية فرد ما مناسبة للغاية التي عينتها له الطبيعة ، بل ينظر اليه في دائرة حقه الشخصية ، وقلما يهمه ان تكون افعال الفرد في هذه الدائرة مطابقة لغاية ما ، فهي مشروعة ولها سبب وجود من الناحية الحقوقية لمجرد أنها من دائرة الحقوق . ان ما نعطي الانسان . بوصفه هذا ، من قيمة أو معنى ، قد يساهم في الحفيقة في تمتين فكرة استقلاله كما تفهمها الحقوق . وشعور الانسان هذا بقيمته شرط ضروري لما سيكون له من شعور بحقه . إلا ان المطالبة بالحق ستنتهي إلى ان توجد بذاتها وإلى ان تؤكد نفسها بصفتها هذه . وان شعور الانسان بذاته لن يلاقي التعبير الثوري عنه إلا في الصورة التي ستتخذها مطالبه الحقوقية .

إعلان
حقوق الانسان

هذي إذن هي الحقوق التي كان لا بد من صياغتها بشكل واضح نهائي ، وهذا ما تكفل به إعلان حقوق الانسان والمواطن . فقد صار الناس يعرفون الآن إلى أي شيء يهدفون ولماذا يناضلون . فعلى كل امرىء أن يعرف ما هي حقوقه ، وان يعرف أن الحقوق التي صيغت في هذا الاعلان هي حقوقه ، إذ أن ما ورد في هذا الاعلان يعرفه كل فرد ويجده في ذاته شريطة أن يفكر ولو قليلاً . ولا بد لاعلان الحقوق من أن يتخذ أساساً لجميع المنشآت الحقوقية اللاحقة ولاقامة الدولة الجديدة ، ذلك أن علينا قبل الشروع في إيجاد تنظيم اجتماعي جديد ان نثبت بوضوح ما هي حقوقنا . إن الحرية والمساواة لم تعودا تبدوان كمثل عليا أو أوهام . انهما حقان منحناهما وتوطدا على أنهما بشكل عام ملازمان للانسان ، فلا يمكن سلبنا إياهما كما لا يمكن أن يأتي عليهما النسيان من جديد . لقد انقضت عهود الاضطهاد والآلاف من السنين التي كان يخيم فيها الظلم والشقاء . ولئن كانت شعوب بأكملها ، وآلاف من الناس قد خضعوا إلى استبداد بعض الأفراد وتحملوا بصبر هذا الظلم كله فان لذلك سبباً وحيداً هو انهم لم يكونوا يعرفون حقوقهم . ويكفي أن نبين للناس ما هي حقوقهم كي لا يعودوا يطيقون العيش بالشكل الذي عاشوه حتى الآن . وعندئذ قد ينشأ ، كما يرى بارير BARÉRE إعلان لحقوق الانسان يصلح لجميع شعوب الأرض التي أنعشها شعورها بحريتها الجديدة . وسيقوم إعلان لحقوق الانسان يسود الأرض مثلما تنظم الكون قوانين الطبيعة ؛ انه سيكون الانجيل الجديد ، انجيل البشرية جمعاء . وكما ان لكل فرد حقوقه ، وهو يعرفها ، كذلك ينبغي لاعلان حقوق الانسان أن يعلن حقوق جميع البشر ، حقوق كل إنسان ، حقوق بني الانسان عامة ، ويجب ان تصبح هذه الحقوق أبجدية الأطفال ، وأن تدرس في المدارس ، وأن ينادي بها المنادون في الساحة العامة على أصوات الأبواق ، وأن يتلوها الكهنة من على منابرهم ، وان

نوزع في الأسواق على أوراق منفردة ، وان تستقر في المحفوظات ، وتلصق بأمر من البلديات على جدران المدن والقرى جميعا ، وحينئذ يعرف أصغر مواطن حقوقه ، ويعرف كل فرد ما إذا كان قد أحاق به ظلم أم لا ، ويكون لدى كل فرد المعيار الذي يتيح له ان يقدر قيمه جميع التدابير التي اتخذتها الدولة ، وجميع القوانين ، وتكون الأمة بأجمعها قادرة في كل لحظة أن تراجع مبادىء الحقوق بصدد كل قانون ، وان تستند إليها عند الحاجة للوقوف في وجه هذا القانون . ان الأمة ، في شعورها بحقها الذي وجدت التعبير الجازم عنه في إعلان حقوق الانسان ، قد أصبحت سيدة القوانين .

إن إعلان حقوق الانسان هو إذا شئت قانون النظرية الثورية . وربما أبقى الدستور ، في بعض القوانين ، تنازلات للظروف القائمة ، إلا أن المطالبة الثورية لا تتزعزع مع ذلك ، فقد وجدت صيغتها النهائية ، ولم تكن قد أنصفت بعد . وتحدث أثناء الثورة دوماً حالات تتناقض فيها صور الحياة السياسية مع إعلان الحقوق ، فنحن لم نصبح بعد أحراراً ومتساوين في الحقوق ، ولم نحصل بعد على حق الاقتراع العام ، ولا يزال في مستعمراتنا أرقاء ، ولا يزال هناك أرستقراطيون يريدون أن يكونوا فوق الشعب ، ولا يزال لنا ملك . تلك هي الاعتراضات التي سترتفع الأصوات بها فيما بعد . ان في إعلان الحقوق وفي المبادىء الأساسية التي يرسخها بصورة نهائية ، منطقاً داخلياً إذا شئت يؤدي إلى نتائج متزايدة في ثوريتها .

يتضمن إعلان الحقوق مبادىء حقوقية متنوعة جداً ، لكن الحرية والمساواة تبقيان الفكرتين الأساسيتين فيه ، وقد لاحظت الجمعية التأسيسية أنهما انتشرتا في كل المملكة وتسربتا إلى جميع طبقات المجتمع . إنهما يوجزان أكثر فأكثر جميع الحقوق الأخرى للانسان والمواطن . وموضوعنا الآن هو ان نعرف كيف نتوصل إلى إنشاء حقوق وضعية بموجب مبادىء الحق الطبيعي ، وكيف نصل إلى فهم الحياة المشتركة لمواطني دولة ، وأن نحترم في الوقت نفسه ما لكل فرد منهم من حرية ومن مساواة في الحقوق بمقتضى الحقوق الطبيعية .

الفصل السابع

مبادىء للتنظيم الاجتماعي
تبنتها الثورة

الحقوق العامة والحقوق الخاصة

وجدت الجمعية التأسيسية نفسها أمام مشكلة مزدوجة . فكيف لها أن توجد جهاز دولة لا تظهر فيها التدابير التشريعية في نظر الفرد وكأنها إكراه أو نيل من الحرية الطبيعية ، دولة لا يرغم فيها الفرد على الخضوع لأشخاص آخرين ولا تنشأ فيها حالات من عدم المساواة بين الحاكمين والمحكومين ، بل يكون فيها أساس القوانين الحقوقي في الارادة الحرة لكل فرد ، وإذ يخضع فيها الانسان للقوانين لن يخضع إلا لنفسه ، ولا يكون فيها أي مواطن خاضعاً لآخر ، بل تثبت الارادة الجماعية وجودها بالنسبة لكل فرد بأسلوب واحد ؟ . هذه هي المشكلة الأساسية التي عليها أن تحلها : مشكلة العلاقات الحقوقية بين الفرد والجماعة ، بين الفرد والدولة .

وكيف لها من جهة أخرى وعلى صعيد الحقوق الخاصة ، أن تصوغ العلاقات الحقوقية بيَن الأفراد بحيث يظلون أحراراً ومتساوين في الحقوق ، وبحيث لا تنال القوانين ، بما تفرض من تدابير ، من حقوق الأفراد ولا تلغيها بل تضمنها وتهدف إلى إنمائها ؟ هذا ، وإن المشكلتين مجتمعتين تتضمنان التساؤل عن كيف يجب أن تكون القوانين لكي يكون أساسها وغايتها معاً الحقوق الطبيعية للانسان .

الحقوق الخاصة المبنية على الحقوق الرومانية وعلى حق الملكية

إن المحاولة الأولى هي ضمان الحرية والمساواة في الحقوق لجميع المواطنين في ما بينهم من علاقات تمت إلى الحقوق الخاصة . فكل فرد يجب ان يساوي غيره ، بنفس الحق ، في كل ما يتعلق بملكيته وبإنتاجه الاقتصادي أو الفكري . وستبطل جميع الحقوق الاقطاعية وستزول جميع أعمال السخرة وجميع الولاءات الشخصية التي كانت تربط الفلاحين بأسيادهم ، فالفلاح حر في أرضه ، وقسمة

الأرض مقبولة كمسألة مبتوت فيها ومشروعة . ان المراد هو الانتهاء من جميع التبعيات المرتبطة بالملكيات : أي من جميع حالات عدم المساواة في الحقوق بين المالكين ، ومن كل نوع من أنواع الامتياز ، فيجب إبطال كل ما يتعارض مع حقوق الانسان ، والحقوق الاقطاعية تلحق الأذى بالانسان كإنسان ، لذا يجب تحطيمها . وكان لا بد للجنة التي عهدت إليها الجمعية التأسيسية بالنظر في الحقوق الاقطاعية من أن تستوحي مبدأين : التنكر بمنتهى الشدة لجميع الحقوق التي تتعارض مع حرية الانسان ، واحترام الملكية بكل دقة .

هكذا يغدو المالك الحر رمزاً إذا شئت للحق وللصورة التي تتخيلها الثورة الفرنسية للحق ، ويتجسد نطاق حق الفرد نوعاً ما في الأرض التي يملكها، وتتحقق فكرة الحق في الحدود الدقيقة المرسومة لدائرة الحق ، والتي ليست سوى حدود ملكيته المرسومة جيداً ، وفي حق كل فرد بالتصرف بما له وباستعماله وفق مشيئته . فليس لأحد حق الدخول إلى ملكي بدون رضاي ، وما من أحد يستطيع أن يسلبني إياه فهو حق مضمون لي . إن الفلاح حر في حقله ، وهو فيه سيد نفسه . وضمن شعور المالك الحر بذاته يتخذ الشعور بالحق صورة حسية جيدة التحديد ، وتكتسب فكرتا الحرية والمساواة معنى مباشراً حياً . إني مالك حر شأني تماماً شأن جاري الذي يملك حقلاً أكبر من حقلي بكثير ، وهو لا يمكن أن يكون مالكاً أكثر مما أنا مالك ، ولا سيداً على أرضه بأكثر من سيادتي على أرضي . فكل فرد حر في النطاق الخاص بحقه ، وأياً كان الفرق بين موضوعات الحق المكتسبة أو الموروثة فإن جميع المالكين متساوون فيها في الحقوق .

تؤلف الملكية ، وقد جرى تصورها على هذا الشكل ، امتداداً للحق الطبيعي الملازم لكل فرد . ففي الوقت الذي يمتلك فيه كل فرد شخصه وحق الانتفاع بطاقاته والتصرف حسب مشيئته بقدراته الجسدية أو الفكرية ، يكتسب ملكية على الأرض التي تصبح والحالة هذه المدى الحيوي الذي يسعى فيه ويعمل ، وأرضه المرضعة ، والمكان الذي يرتبط به ، وفيه نشأ أولاده ، وهو يعيش معه في علاقة داخلية مباشرة .

هكذا تغدو فكرة الحق الشخصي مفهومة لدى جميع الناس ، وتوقظ

مشاعر يحس بها كل فرد في نفسه . إن لي حقوقاً ، وان لي شخصية حقوقية ، وبتعبير آخر إنني مالك حر . هكذا نكاد نتمثل الأمر . إني سيد في بيتي ، وعلى أرضي ، ولا يستطيع أحد غيري أن يتصدى لتنظيم العمل في حقلي ، فان لي فيه حقوقاً لا يمكن لأي إنسان أن ينازعني فيها . وما دمت في الحقيقة أقوم بهذه المحاكمة العقلية فان الاعتبارات الواردة على طبيعة حق الملكية وعلى العلاقات التي قد تكون له بالحق الطبيعي لا تشغلني مطلقاً . ولكن أياً كانت الأصول التي نريد أن ننسب إليها حق الملكية فانه يظل منظوراً إليه على انه حق لا جدال فيه .

وانطلاقاً من مفاهيم الحق هذه الحسنة التحديد يمكن أن تصاغ مطالب الحق الناجمة عن فكرتي الحرية والمساواة في صيغة قوانين دون أن تعترضها من حيث المبدأ مصاعب نظرية . وليس في ذلك تنازع بين صور للحق قديمة وحديثة ، ولم يكن علينا إلا أن ننهل من الحقوق الرومانية كيما نجد فيها مفاهيم الحقوق الخاصة المستوفية الشروط . ولم تكن هناك حاجة إلى ابتداع فكرة للملكية جديدة فقد كانت موجودة في الحقوق الرومانية وكانت الحقوق المدنية الرومانية تقدم صيغاً جاهزة لترويج فكرة الحرية في الحقوق الخاصة وذلك سواء من حيث الاستقلال الذي يجب ان يتمتع به كل فرد في نطاق حقه ، أو من حيث الطمأنينة التي كان يستطيع العيش فيها بحيث لا يمكن أن يصيب حقه أي خرق حتى من جانب الدولة . ولم يكن الأمر يقتضي سوى أن نشمل جميع الأفراد بالحقوق التي لم تكن الحقوق الرومانية تخص بها إلا عدداً قليلاً من المواطنين . وحين كان الأمر يستلزم تنظيم العلاقات بين المالكين الأحرار فان الحقوق الرومانية هي التي كانت تقدم من جديد فكرة العقد المعقود في نطاق الرضى الحر . وكذلك الحال في فكرة المساواة ، فانّ الحق المدني الروماني القديم ينطلق من مبدأ هو أن جميع مواده يجب أن تكون صالحة لجميع المواطنين على السواء ما دام الأمر يتعلق طبعاً بمواطنين رومانيين . وعلى كل حال فقدتقررت فكرةحق ممكن التطبيق على جميع الناس على السواء . ومن البديهي أن هذاالحق قديكون مقيداًبامتيازات، إلا أنه ممالايقل عن ذلك صحة أنه كان هناك حق تؤلف الحقوق الجزئية في إزائه استثناءً ، وهذا الحق هو حق جميع من لا امتياز لهم . فإذا كان يراد ، في الحقوق المدنية ، تحقيق

مجتمع ، ومساواة بين أطراف الحقوق ، فما علينا إلا أن نتحاشى أن نخرج من هذا المجتمع أي شخص كان .

وفي أثناء الثورة الفرنسية شمل مبدأ الحقوق الرومانية جميع البشر ، ضامناً الحرية لكل من يملك أموالاً . ومع إقرارنا بأن المطالب المصوغة باسم الحرية والمساواة قد أوحى بها شعور جديد ، وان للتدابير الحقوقية الجديدة محتوى مختلفاً ، وحتى لو استخلصنا من ذلك أن التطور الذي سلكته الحقوق سيؤدي إلى انقلاب اقتصادي ، فمن الحق أيضاً أن نقول بأن الأشكال الحقوقية التي ستبلغ بها هذه المطالب غايتها قد تقررت . وها نحن نشهد تطوراً سيفضي إلى تدمير الحقوق الاقطاعية وإلى تحويل القن المسخر إلى فلاح سعيد في أرضه ، وأخيراً إلى سن قانون مدني ستأخذ به أوروبا جميعها شيئاً فشيئاً تحت هذه الأشكال نفسها .

لكن هذا التطور المنطلق من مبادىء الحقوق الرومانية والذي كان قد اعتمد فكرة الملكية الخاصة الموروثة وأقر مشروعية توزيع الأموال بالشكل الذي تم فيه ، كان لا بد له من الاصطدام بحدوده ذاته . وفيما بعد سيقود النقد الموجه إلى الفكرة التقليدية للملكية من وجهة نظر الحق الطبيعي ، ومحاولات تطبيق مبادىء الحرية والمساواة حتى نتائجها النهائية على الملكية ، نقول ان هذا سيقود نظرية الثورة نحو أفكار اشتراكية كتلك التي دافع عنها بابوف . والواقع أن الناس تساءلوا في مطلع الثورة عما إذا كان من لا يملك شيئاً لن يقع تحت النفوذ الأدبي لمن كان يملك فيفقد بذلك جزءاً من حريته الطبيعية ، وعما إذا كان هناك مجال للبحث في مساواة في الحقوق بين الفقراء والأغنياء ؛ ولكن كان الناس يتأسّون بالأمل في أن كل عامل ، في النظام الجديد للأمور ، سيتمكن ذات يوم من أن يصبح مالكاً هو أيضاً ، شريطة أن يكون مجداً ، وفي أن الحرية المكتسبة حديثاً قد تؤدي إلى توزيع للملكية أفضل ، وان الملكية الصغيرة ستسير في طريق الازدياد ؛ وكان لدى الناس تصميم على أن يعملوا بكل قواهم لبلوغ هذه الغاية .

إن حركة إصلاح الحقوق الخاصة أثناء الثورة تجهد إذن في تطبيق مدلولي الحرية والمساواة الطبيعيتين في داخل مجالات الحق التي تقررت للأفراد . وقد تتسع مجالات الحق هذه أو تضيق بعقود حرة بين الأفراد ، فتكون مهمة الحقوق

الوضعية عندئذ أن تصوغ ، من حالة لأخرى ، القواعد التي بمقتضاها ستثبت حدود مجالات الحق هذه ، وان تضمن فيها لكل شخص الحرية والحقوق التي يتمتع بها جميع المواطنين على السواء . غير انه لم تقم أية محاولة لتحديد نطاق الحق المعين لكل فرد بموجب حقوقه الطبيعية ، أو لتوزيع الأموال بين الأفراد بحسب مبادىء الحرية والمساواة التي تفرضها هذه الحقوق ، بل اقتصر الأمر على إرضاء المطالب الجديدة ، بالصور التقليدية المتخلفة عن الحقوق الوضعية ، مع الابقاء على شروط الملكية التي كانت تناقض الحقوق الطبيعية .

الحقوق العامة
المبنية على الحق الطبيعي

ويختلف الأمر بالنسبة للحل المقدم للمشكلة التي تطرحها الحقوق العامة . ففيما يتعلق بالحقوق الخاصة كان الانطلاق من فكرتي المساواة والحرية مع العودة إلى الصور التقليدية للحقوق المدنية التي تكرس الملكية ، والارث في الملكية ، والعقد . وكان الأمر يقتصر على أن يراد للمواطنين أن يكونوا أحراراً ومتساوين في الحقوق في ملكيتهم المكتسبة أو الموروثة ، وأن تضمن صحة عقودهم ، لكن هذه الأفكار جميعاً لا تؤلف أساساً هو من المتانة بحيث يكفي لانشاء حقوق عامة جديدة ؛ إذ لم يكن هناك في الحقوق الغامة تقاليد مسلم بها بوجه عام ، أو أشكال حقوقية من شأنها التعبير عن مطالب الحق الطبيعي . لقد كان لدى الناس فكرة واضحة عما هي الدولة وعما هو القانون ، وكانت لديهم مبادىء في بناء الدولة وسير شؤونها ، لكن كانت تعوزهم الأشكال الحقوقية التي يمكن من خلالها تصور حياة الدولة ، ولم يكن بيّناً بعد كيف نجعل من الدولة وحدة متلاحمة الأجزاء من الناحية الحقوقية . فقد كانوا من جهة أمام فكرة الدولة التي تصوروا أنها كلٌ تنظمه قوانين ، أمام فكرة القانون ، أمام مبادىء وأمثلة سياسية معطاة ، ومن جهة ثانية أمام الحق الطبيعي دون أن تقام الصلة بين هذا وتلك . فكيف سيتاح إيجاد المطابقة بين فكرة الدولة ، فكرة القانون ، وبين فكرة الحق ؟ وكيف ننشىء حقوقاً عامة مبنية على الحق الطبيعي ؟ وكيف لنا ، انطلاقاً من هذه الحقوق العامة ، ان نتصور تنظيماً اجتماعياً جديداً حسب النظام الذي تقتضيه القوانين

وحسب مبادىء البناء التي يستلزمها تأسيس الدولة ؟

إن المشكلة التي كان يفرضها إنشاء حقوق عامة مبنية على الحق الطبيعي لم تكن مشكلة جديدة ، فهي المشكلة التي كان فلاسفة الحقوق الطبيعية قد طرحوها على أنفسهم ، مثل غروسيوس وهوبس وبافندورف ، فقد حاولوا إضفاء الشرعية على حق الملِك في السيادة مدللين على ذلك بأن الشعب قد تنازل له عن هذا الحق بموجب عقد . ثم جاء روسو فرجع إلى بعض من هذه النظريات القديمة في الحق الطبيعي وأوضحها ، في حين رفض بعضها الآخر ، فتصور نظرية جديدة في الحقوق العامة .

مواد لبناء الدستور

استعانت الجمعية التأسيسية بنظرية روسو لاقامة حقوق عامة جديدة . وكانت تجد نفسها في الحقيقة أمام معطيات أخرى أيضاً ، فكان هناك من جهة ، فكرة الدولة المعتبرة كتنظيم جماعي تديره قوانين ، ومن جهة أخرى أمثلة الدساتير المعمول بها في بلدان أجنبية . لكنها لم تكن تلاقي في أي من هذه المعطيات الشكل الحقوقي الذي يتيح لها سنّ مبادىء حقوقية جديدة ، وإنشاء دولة ، كما كان يرى روسو ، قائمة على نظرية في الحقوق العامة مستمدة من الحق الطبيعي .

كانت تقاليد من العصور القديمة قد رسخت سلطة القانون المطلقة والتزام المواطنين بالخضوع لها بلا شرط . وقد ناضلت من أجل ذلك اسبارطة وأثينا وروما . ومن جهة أخرى كان مونتسكيو قد أوضح ان القوانين هي التي تنظم حياة الدولة وان الملوك والشعوب يخضعون لبنية البلاد الشرعية ، كما أوضح روح القوانين وسلطانها غير الشخصي . غير انه وان كانت فكرة القانون ، والايمان بسلطانه المطلق قد توطدا جيداً فقد بقي سؤ ال لم يلق جواباً ، وهو السؤ ال عمن **يجب أن يسن القانون** . لقد أيد مونتسكيو أن مهمة التشريع ، بمقتضى شكل الدستور المعمول به ، منوطة بالملك أو بالشعب أو بمجلس تمثيلي . أما الآن فالثورة الفرنسية تريد أن تعرف لمن الحق في سن هذه القوانين وما هو الأساس الحقوقي للقوانين .

وكان مونتسكيو قد رأى أيضاً أنه ينبغي في دولة تريد ضمان حرية مواطنيها ـ علماً بأن ذلك لم يكن في نظره سوى أحد الأهداف التي يمكن للجماعة أن تستهدفها ـ ان يتم الفصل بين السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية ، وألا تجمع كلها في يد واحدة مهما كلف الأمر ، فمنذ أن تصبح جميع هذه السلطات معاً في قبضة شخص واحد فانه يحكم حكماً مستبداً ، أما فصل السلطات فيجعلها في توازن متبادل بحيث يبقى رعايا الدولة أحراراً . ولما كان هدف الثورة ضمان حرية المواطنين فمن البديهي أن تقبل مبدأ فصل السلطات ، وان تتبناه وثيقة إعلان الحقوق . وكان هذا المبدأ يفرض في الوقت نفسه تقييداً للسلطة التشريعية بحيث لا يمكن أن يمارس هذه السلطة الشخص أو الأشخاص الذين يعود إليهم السهر على تنفيذ القوانين .

الدستوران الانكليزي والاميركي

يورد مونتسكيو الدستور الانكليزي مثالاً على الطريقة التي يمكن بها فصل السلطتين التشريعية والتنفيذية ـ إذ أن البحث يتعلق بهاتين السلطتين بصورة خاصة ـ فبموجب هذا الدستور تكون السلطة التشريعية من حق الممثلين ، والسلطة التنفيذية من حق الملك . وكان يبدو انه يقدم بهذا نموذجاً لدستور تمثيلي يمكن أن يناسب فرنسا ، إذ كان كثيرون من الفرنسيين في أواخر القرن الثامن عشر قد اعتقدوا أنهم ملاقون في الدستور الانكليزي المثل الأعلى الذي يوافق بلادهم . غير ان رجال الثورة ردوا عليهم بقولهم هل يطابق هذا الدستور في الحقيقة مبادىء الحقوق التي قررناها ؟ أو ليس هذا الدستور بالأحرى ثمرة تطور تاريخي منوط بالصدفة وبالتنازلات وبظروف من كل نوع نشأت في أزمنة مختلفة وفي مناسبات متنوعة ؟ إننا نريد بديلاً عنه مذهباً في الحقوق العامة متلاحم الأجزاء ، نريد دستوراً أساسه حقوق الشعب ومصالحه دون سواها . ومن جهة ثانية كانت فكرة إيجاد نوع من التمثيل قد عرفت في فرنسا عن طريق مجلس الطبقات . والحقيقة أن آخر مرة دعي فيها هذا المجلس ترجع إلى عام ١٦١٤ ، وانه بأسلوبه في تقديم العرائض للملك ، وبشكله البالي ، لم يعد يوافق روح العصر ، إلا أن أجدادنا كانوا قد تمتعوا ببعض الحقوق ، ولم يكن في الأمر سوى

دعوة مجلس الطبقات من جديد ، وبعث الحياة فيه بروح جديدة .

كذلك كان هناك مثال الولايات المتحدة الاميركية التي تمت فيها تجربة وضع دستور بروح أقرب بكثير من روح الدستور الانكليزي إلى المثل الأعلى للثورة ، فقد استوحى واضعوه مبادىء حقوقية صالحة عموماً ، أي مبادىء الحرية والمساواة ، فقد كان في أميركا شعب أراد أن يجدد نفسه على غرار ما كان يريده الفرنسيون الآن . لكن غالبية الفرنسيين كانت تنقصهم الصورة المباشرة لهذا التطور الجديد ، فلم يكن الشعبان مرتبطين بروابط تقليدية ، ولم يكن بينهما تبادل فكري متصل جدير بأن يحيي ويرسخ هذه الأشكال الجديدة من الحقوق العامة في أذهان الفرنسيين . وكان الأميركيون في نظر الفرنسيين أناساً من عالم آخر ، مستوطني مستعمرات يزحفون في الأرض الشائكة فاتحين بلداً جديداً في ظروف حياة مجهولة ، مستوطنين انشؤ وا على أرض جديدة اتحاداً بين دول مختلفة متفاوتاً في قدرته على الاستمرار أو عدمه ، وكان يمكن أن تقتبس عنهم أفكار ، وأشكال حقوقية جديدة ، وكان يمكن لمثالهم أن يقدم كذلك ثقة جديدة بإمكان التطبيق العملي لمبادىء حقوقية ظلت حتى الآن نظرية ، لكن ما تنشده فرنسا كان عليها أن تحققه بنفسها ، ولم تكن بها حاجة إلى الاقتداء ببلد آخر .

ها هي ذي الثورة الفرنسية إذن وقد تزودت بمبادىء سياسية وبأمثلة . فهناك أولاً فكرة سلطة القانون المطلقة ، وهي أحد أعمدتها التي لا تتزعزع ، هذه الفكرة التي تؤلف ، بما لها من طابع غير شخصي ، تضاداً مع تسلط الفرد . وقد تطورت هذه الفكرة حتى غدت فيما بعد موضع نوع من العبادة . ثم هناك المبدأ الذي ينبغي بموجبه ، كي يكون المواطنون أحراراً ، ألا يستحوذ أي فرد منهم على جميع السلطات ، وفكرة سلطة تشريعية مختلفة ومنفصلة عن السلطة التي عليها أن تسهر على تنفيذ القوانين ، وأخيراً هناك المخطط الذي بمقتضاه يجب أن تكون السلطة التشريعية من حق الممثلين والسلطة التنفيذية من حق الملك . وكمثال لدستور تمثيلي كان هناك من جهة أخرى دستور انكلترا الذي كان كثيرون من الفرنسيين يرون فيه مثلاً أعلى ، غير أنه لم يكن في نظر رجال الثورة سوى مثال يمكن الاستئناس به على أكثر تقدير ، لأنه لا يتوافق مع متطلبات الثورة . ويرى

هؤلاء أن المواطنين في انكلترا هم في الحقيقة أسعد منهم في فرنسا ، ولا يسعنا أن نظل متخلفين عنهم . إنهم يبينون لنا إمكان تحقيق دستور برلماني ، وهذا كثير ، لكننا لا نستطيع الاكتفاء بأن نقتدي بهم . إن ما أقاموه لا يناسب الغاية التي من أجلها نناضل وإليها نطمح . وكان هناك أيضاً تقليد مجالس الطبقات القديمة ، وتقليد دستور أصبح منسياً ، وإمكان الرجوع إلى الأجداد ، إلى حقوق اكتسبت منذ زمن طويل . غير أن مجالس الطبقات لم يكن فيها آخر الأمر شيء من الحياة ، فكان لا بد من أجل إعادة بناء الحقوق التقليدية من اللجوء إلى الأبحاث التاريخية المشكوك في نتيجتها .

وأخيراً كان يمكن الاستعانة بالدستور الاميركي ، وهو دستور شعب كان قد نال الحرية بنضال جبار من خلال ثورة ، وأوضح أن المطالب الحقوقية قد تتحقق في الحياة الواقعية . إن مثال أميركا كان يجعل مطامح الثوريين مشروعة ، لكن الشعب الأميركي كان بعيداً جداً ، وكانت ظروف حياته من شدة الاختلاف عن ظروفهم بحيث لا يسع الفرنسيين ان ينظروا اليه كرفيق نضال . وقد قدمت العصور القديمة كذلك أمثلة كان يمكن استلهامها : كسكان اسبارطة ، والرومانيين وشعب جمهورية روما الحر ، والشعور بأنهم مواطنو دولة حرة . فقد كان رجال الثورة يجدون في هذا كله بطولة تداني بطولتهم .

تلك كانت المصادر التي يمكن للثورة ان تنهل منها لانشاء تنظيم اجتماعي جديد . لكن هذا كله لم يكن سوى أمثلة ، وحالات مماثلة ، وتقاليد ، لا ما هو لازم لتحقيق المطالب الثورية .

ولئن استطاعت الحقوق الطبيعية أن تجد في الحقوق الخاصة تقليداً حافظ عليه الفقهاء خلال أجيال ، وأن تغترف منه مثالاً ترتكز إليه ، فليس الأمر كذلك في الحقوق العامة التي لم يكن هذا التقليد موجوداً بالنسبة إليها ، فكان يقتضى إذن إنشاء حقوق عامة برمتها ، وإقامة دولة مؤسسة على مبادىء الحق الطبيعي ، وليس فيها شيء إلا ويرجع إلى هذا الحق ، أو أية علاقة بين الناس لا تعزى إليه ، أو أي أمر جزئي لا يمكن استنباطه من أحد مبادىء هذا الحق .

سييس وفن بناء الدولة

إن الدولة جماعة تبنيها وتديرها القوانين . والفكرة الرئيسية في السياسة هي أن طبيعة الدولة تحددها قوانينها الأساسية ودستورها ، فيعيش الناس في ظل ملكية أو جمهورية أو نظام استبدادي . ومن هنا تتحدد بنية الدولة وقاعدة الحياة الجماعية بصورة مستقلة تماماً عن الأشخاص القائمين على السلطة . وهناك أشكال أساسية لاقامة دولة ما ، وقوانين بناء تنظم جميع التدابير التشريعية التي تتخذ فيما بعد ، وتضفي على مجموع الدولة طابعه ، وعلى الأمة وحدتها . إن إنشاء جهاز سياسي هو إنشاء كلٍ تحدده من طرف إلى آخر قوانين تجعله متلاحم الأجزاء .

إن إنشاء الدولة هذا يعتبر إذا شئت فناً . إنه الفن الاجتماعي ، وموهبة البناء ، وإعطاء جماعة ما دستوراً متجانساً . وربما كان سييس الرجل السياسي الذي شعر شعوراً أعمق بالطابع الفني للتكوين الاجتماعي . ان جمهوراً لا يحصى ، وملايين من البشر يجتمعون ويتنظمون وفق قوانين ويؤلفون بعلاقاتهم كلاً يخضع لقوانين . ويشعر الفكر في علو منزلته في الابداع الفني ، بشعور السلطة تجاه الواقع الذي يخضعه لقوانينه ، شعورٌ سنراه فيما بعد ، وفي شكل آخر ، وفي سبيل غايات مختلفة ، يبلغ الذروة في إنشاء دولة نابوليون .

يلاحظ سييس أن الأمور تجري في عالم الفكر بخلاف ماتجري عليه في عالم المادة . ان للواقع المادي قوانينه التي يعطيها هو ، وما على العقل البشري إلا أن يتحقق منها . إن العالم من علماء الطبيعة علاقته بالوقائع ، وتقوم مهمته على جمعها ودراسة علاقاتها المتبادلة . والكون المادي يوجد ويستمر مستقلاً عن جميع الاعتقادات وعن جميع أفكار التحسين التي قد تكون لدى العالم بالطبيعة . إن موضوع العلوم الطبيعية هو معرفة ما هو كائن ، بخلاف ما هو الحال في عالم الفكر حيث ينبغي للمشرع ان يتساءل عما يجب أن يكون ، فلا يجد مثالاً له في النظام الاجتماعي أو في الواقع التاريخي . وخير للعقل هنا أن يعمل من أن يعرف ، وعليه أن يبدع . والحق ان السياسة تلعب بالوقائع لا بالخيال ، لكنها

تلعب ، لا يقل هذا صحة عن ذاك .

إن ما يتمتع به الفكر البشري من قدرة على التدخل كمبدع في الواقع التاريخي الحي يعطيه شعوراً بالسيادة المطلقة ، فنؤمن بمبادىء حقوقية صالحة لجميع البشر ، وبالصفة المطلقة للمطالب المستندة إليها ، ومن جهة أخرى تكون تحت تصرفنا السلطة التشريعية التي تستطيع أن توصل هذه المطالب إلى غايتها وأن تحققها في الحياة ، ويصبح القانون إذا شئت الوسيلة الشاملة للبناء الاجتماعي ، فيتيح تحقيق الحقوق التي يطالب بها البشر ، بشكل واحد لهم جميعاً ، ويجعلها سائدة في كل مكان . ان العقل يدرك ، ببداهة منطقه الخاص ، ما هي حقوق الانسان الطبيعية ، ويقدم له القانون الوسيلة لاقامة جماعة بشرية تصبح فيها الحقوق الخاصة بكل فرد واقعاً حقيقياً بالنسبة للجميع .

إقامة مجتمع عقلاني
مقام مجتمع مضاد للطبيعة

تضافرت مشاعر متنوعة أثناء الثورة على تكوين فكرة سيادة القانون المطلقة ، القانون الذي تستخدم فيه روحه العليا وكأنها وسائل للسيطرة على الواقع الحي . وكان الفكر منصرفاً إلى كبار مشرعي العصور القديمة ؛ إلى ليكورغوس وإلى صولون ، كما كان يخطر في البال الشعب الروماني « هذا النموذج لجميع الشعوب الحرة » والذي كان مع ذلك أسير قوانينه . وكان مونتسكيو قد أوضح في العصر الحديث أن القوانين تعبر عن طبيعة الأجهزة الاجتماعية ، وأقام الدليل على أن تطور التاريخ مشروط ومتمثل بقوانين الأجهزة الاجتماعية المختلفة ، بالشكل الذي تتكون فيه عبر الأزمنة . ثم إن فلسفة عصر النور كانت قد رسّخت المطالب التي هي من حق جميع الكائنات العاقلة ، أي جميع البشر ، وأبرزت فكرة العقل ، هذا العقل الذي لا يمكن أن يقيم سلطانه ولا أن تكون له السيطرة إلا بوساطة قواعد عامة وبإخضاع الحياة إلى قوانينه . وكانت هناك كذلك فكرة الطبيعة التي تخضع لقوانينها كل شيء ، والتصور الغائي للطبيعة الذي يدخل الانسان أيضاً في نظاميته ويدمجه في مجموعات خاضعة لقوانين كما

كان هناك مفهوم الفيزيوقراطيين الذين يوسعون نظامية الطبيعة حتى تشمل النظام الاجتماعي . إن القانون ، بما تقلّد من سلطة نالها في التاريخ ، القانون ، هذا الشكل الأساسي للحياة الجماعية ، القانون الذي يحقق العقل ، القانون المسنون في الطبيعة والذي تقتضيه الطبيعة ، ان جميع تعاريف القانون هذه تتعاون على إنشاء الفكرة التي ستكوّنها عنه الثورة .

إن في هذه الحاجة إلى أن تنظم بقوانين العلاقات بين البشر الذين يعيشون كجماعة ، شيئاً من روح القرن السابع عشر ، ومن حسه بالتناسب ، ومن النظام الصائب الذي كان يبتغي أن يراه سائداً في الحياة البشرية كيما تؤلف النفس كلاًّ متناسقاً . غير ان العقل كان عاجزاً عن تنظيم حياة البشر فيما بينهم ، فكل شيء في المجتمعات البشرية فوضى وغموض ، وكل شيء فيها يسير منحرفاً مناقضاً للصواب . وكان فولتير قد أبرز ذلك وهو يصف مصير أشخاص رواياته ، وأقام عليه الدليل باستعراضه التاريخ الذي كانت فيه حياة البشر ومصائرهم تهيمن عليها بعض المتناقضات ، والذي أرهقت فيه جميع ويلات الحياة هذا العالم المسكين الذي كان عقله في غياب . هذا الأسلوب السلبي في تصور التاريخ كان كذلك أسلوب الثورة ، فالعصور التي سبقتها تؤلف في نظرها كتلة مظلمة مشوشة عبثاً نبحث لها عن معنى . وإذا كان ذلك فلأن الحياة البشرية لم تكن حتى الآن منظمة وفقاً لقوانين العقل .

إن الايمان بعهد العقل المقبل يعوّض لدى الثوريين ، كما هو الحال لدى فولتير ، عن الصورة التشاؤمية للأزمنة السالفة . إن عدم العقلانية هذا في حياة البشر لا يتأتى منهم ، فان كل انسان قد وهب عقلاً ، وهو ، كمخلوق من مخلوقات الطبيعة جزء من كل متلاحم الأجزاء ، فليس هو غير العقلاني ، وليست الطبيعة ، وإنما الحال التي يعيش فيها الآن . ومرد هذه الحال إلى التنظيم الاجتماعي المعيب الذي يعيش فيه البشر . وإلى العلاقات المصطنعة التي خلقتها بينهم الحياة الجماعية التي أسيء فهمها . إن القرن الثامن عشر تهيمن عليه فكرة التناقض بين العقلانية الملازمة لطبيعة الانسان من جهة ، ولا عقلانية الحياة البشرية كما يكشفها مجرى التاريخ من جهة أخرى ، فهو في الوقت نفسه متشائم

في تصوره للتاريخ ، ومتفائل في تصوره للطبيعة . ولتفسير هذا التناقض لا بد من وجود عنصر ثالث يمكن أن ننسب إليه هذا التناقض بين الطبيعة والتاريخ ، وهذا التعارض بين ما هم البشر في الحقيقة وبين ما صاروا إليه . هذا العنصر الثالث هو المجتمع . كان روسو قد قال إن المجتمع أي الحالة الاجتماعية بما هي عليه ، هو المضاد للطبيعة والمنافي لطبيعة الانسان . إلا أنه لم يكن ممكناً طبعاً أن يكون الأمر في نظر الثورة إنكار كل حالة اجتماعية ، والرجوع بالانسان إلى حياة العزلة التي تقتضيها حالة الطبيعة . إن المشكلة الاجتماعية ، مشكلة العلاقات التي تقوم بين البشر الذين يعيشون في جماعة ، قد طرحت بشكل عام . فإذا كان الناس تعساء فلأن النظام الاجتماعي الحالي معيب ، فيجب ان نهاجم هذا النظام إذا شئنا أن تصبح حياة الانسان عقلانية . يجب أن يكون الحل جماعياً . وبما أن روسو يدرك أنه لا مجال للبحث في العودة إلى حالة الطبيعة فقد أقام هو نفسه أسس حالة اجتماعية ملائمة للحق الطبيعي . وقد استندت الثورة إلى نظريته التي أضيفت إليها في أواخر القرن الثامن عشر اعتبارات اقتصادية وسياسية من كل نوع كان من شأنها أن تؤدي إلى تبدلات جذرية في الأوضاع السياسية .

يقول الثوريون : لنقدم للبشر أشكالاً اجتماعية عقلانية جديدة فيكتمل حظهم في الحياة . ولكن لماذا كانت الحالة الاجتماعية سبباً لكل آلامنا بدلاً من أن تسعدنا ؟ ذلك لأن الصدفة والهوى وحدهما كانا يسودانها ، ولأن كل فرد كان يريد إرغام الآخرين على خدمة مصالحه الشخصية ، ولأن الانسان كان يسيطر على الانسان . فيجب أن نجعل السيادة للقانون بدلاً من استبداد الانسان ، وسلطة القانون غير الشخصية ، وهي واحدة بالنسبة للجميع ، يجب أن تنظم كل شيء .

والآن يمكننا أن نقول : إن حياة البشر ، كما هي قائمة الآن ، هي في الحقيقة لا عقلانية ، اعتباطية ، لكن واجب البشر أن يتدخلوا في الواقع ، وان يبدعوا أشكالاً اجتماعية يستطيعون فيها أن يعيشوا وفق مبادىء عقلانية ، وأن يحققوا في الحياة البشرية النظامية السائدة في الطبيعة ، وأن يدمجوا الانسان في كل متلاحم الأجزاء تنظمه القوانين ، فيغدو العقل عملياً وبناء ، ووسيلته من أجل

ذلك هي فن التشريع . يجب ان يتجمع كل شيء في الحياة البشرية في مجموعات خاضعة لقوانين وأن يتحد الناس بالقوانين ، وألا تكون الحياة البشرية بلبلة معماة يظلم فيها القوي الضعيف ، وتقرر فيها صدفة الولادة مصير انسان ، ويحرّم فيها في ولاية ما يسمح به في ولاية أخرى ، ويكون فيها الآلاف من الكائنات البشرية خاضعين لشخص واحد هو مثيل لهم . يجب ان نصل إلى أن يكون كل شيء في الحياة البشرية منظماً في كلٍ عقلاني متلاحم تديره قوانين .

الفصل الثامن

في صعوبة رسم الحدود
بين الحقوق الخاصة والحقوق العامة

حقوق الفرد وحقوق الأمة

ها قد تهيأت إذن فكرة القانون في تصورنا إياه على أنه المبدأ الذي ينسّق الحياة البشرية وينظمها ، كما تهيأت في الوقت نفسه فكرة أن كل ما تنطوي عليه هذه الحياة من شقاء ولا عقلانية وتناقض إنما سببه التنظيم الاجتماعي المعيب ، فالحل يقوم إذن على خلق مجتمع على أسس أخرى . وستحمل فكرة المجتمع في ظل الثورة الفرنسية معنى جديداً . فالمجتمع هو الدولة ، الدولة التي نتصورها على انها جهاز ، أو هيئة من الناس توحد بينهم وظائفهم ، لا على أنها عدد من الأفراد يعيشون معاً . ففرنسا وانكلترا ليستا بضعة ملايين من الأشخاص يعيشون في قطر ما محدد جغرافياً ، وإنما هما هيئات منظمة . وكان مونتسكيو قد علمنا ان ننظر إلى هذه الهيئات على أنها شخصيات لكل منها شروطها التي تناسبها ، أو انها وحدات ذات حياة خاصة . إن الوحدة التي يقدمها شكل الدولة هي في نظره الغاية المنشودة والمثل الأعلى للنشاط التنظيمي . وعلى هذه النزعة إلى الوحدة كانت ترتكز ، فضلاً عن ذلك ، وفي ظل العهد القديم من قبل ، نظرية سيادة ملك فرنسا غير المحدودة ، وكانت هذه النزعة قد أدت إلى النضال ضد الحقوق الاقطاعية ـ بمقدار ما كانت ذات طبيعة سياسية على الأقل ـ لصالح الملكية المطلقة ، فلكي تكون الوحدة تامة يجب ان يكون الحكم في يد إرادة واحدة . هذه النزعة إلى الوحدة خالدة ، وأكمل ما جاء التعبير عنها في الثورة الفرنسية ، فالأمة كلّ متلاحم الأجزاء ، ولا مجال لاعطاء الفرد كل الاستقلال الممكن تجاه الدولة وتركه أكثر ما يمكن إلى نفسه ، كما ينحو إليه الدستوران الانكليزي والاميركي . فمن الثابت أن الفرد ينتمي إلى كلّ جماعي ، وانه يعيش فيه ، وانه لا بد له من أن يكون جزءاً متمماً من جهاز اجتماعي . وفي هذا كل ما تحمله فكرة روسو من معنى ، إذ أن الفرد في نظره ، منذ أن يدخل في الحالة الاجتماعية ، يبدأ نمطاً من العيش جديداً ، فلا يعود يحيا لنفسه ولا يظل كلاًّ بالنسبة إلى الجماعة ، بل « وحدة كسرية » . وهذا ما يمكن أن ندعوه بالنظرة الجماعية للثورة

الفرنسية ؛ فالفرد لم يعد سوى جزء من كل جماعي ، فلا يحيا ولا يعمل إلّا تبعاً لهذا الكل ، فهو في وجوده وفي توجيهات حياته محكوم بقوانين لها وحدها سلطة التحكم بحياة الفرد .

غير أن نزعة الدولة الجماعية هذه تقابلها وجهة نظر الثورة الفرنسية : أي وجهة النظر إلى حقوق الفرد . إن للفرد حقوقاً فطرية لا يستطيع أحد ، حتى ولا المجتمع ، أن يمنحه إياها أو يجرده منها . فللفرد من جهة ، شعور باستقلاله فيما يتعلق بالحقوق ، ومن جهة أخرى شعور بأنه مندمج في كلّ جماعي تنظمه قوانين وانه جزء من الأمة ؛ فكيف نوفق بين النظريتين ؟ كيف نوفق بين الحرية التي للانسان ملء الحق فيها ، والمبدأ القائل بأن كل فرد سيد نفسه ، وبين التبعية التي يجد المرء نفسه فيها إزاء القوانين والدولة ؟

إن المطلوب بادىء ذي بدء ـ وهذا هو المطلب الأول للشعور بالحق ـ ألا يخضع الانسان للانسان ، بل للقانون غير الشخصي دون سواه . ثم تطرح مسألة معرفة كيف يتم التوفيق بين القانون العام الشرعي في نظر الجميع وحق الأفراد . ويبدو أول الأمر ان في استقرار سيادة القانون المطبق على الجميع بلا استثناء إمكان التوفيق بين المثل الأعلى لوحدة الدولة والمطالب التي تستلزم ألا يخضع إنسان لآخر وان يكون جميع الناس متساوين في الحقوق . والقانون في استقراره يعارض ما في الارادة الفردية من تقلب ومحض صدفة . فهناك من جهة ، التحكم ، والهوى ، وتقلبات المزاج في حكم الاستبداد ، ومن جهة أخرى القانون المستقر العادل ، القانون الذي يسهر على المصلحة العامة ويدافع عن الصالح العام ضد مصالح الأفراد المتقلبة المتضاربة . فالمراد إحلال سيطرة القانون محل سيطرة الانسان ، فالانسان الحر لا يسعه الخضوع لانسان آخر ، ولا يمكنه الخضوع إلا للقانون ، فلا بد له أن يكون مستقلاً عن كل سلطة إلا سلطة القانون ، وليس أمام القانون أي استثناء ولا أي امتياز ، فجميع الناس يجب أن يتساووا أمام القانون ، وليس على أي إنسان أن يخضع لآخر ، ولكنهم يخضعون جميعاً للقانون على حد سواء . هكذا يكون تصور الدولة : كلّ جماعي لا ينظمه إلا القانون الذي يستبعد كل تحكم شخصي . حينئذ يشعر كل فرد بأنه

حر إذ ليس عليه أن يخضع لأي إنسان بل يخضع للقانون وحده . وحينئذ يشعر كل فرد بأنه مساوٍ لأي إنسان آخر ، لأنه كأي إنسان آخر ، خاضع للقانون المشترك . ويجب ان يخضع الملك نفسه للقانون وألا يملك إلا بالقانون . فالقانون كائن غير شخصي يخلق الوحدة بين الجميع بما له من صفة عامة ، ويستمر خلال جميع الأهواء وجميع المصالح الفردية دونما مراعاة للأشخاص ، وهو باستقلاله عن الأشخاص إنما تقوم أركانه عليه نفسه .

وإذا سلمنا بأن القانون ، وهو بطبيعته موضوعي غير شخصي ، يتعارض مع ما قد يكون في الفرد من شخصي ومتحكم ، فانه ينجم عن ذلك ان القانون لا يمكن أن يكون ثمرة إرادة فردية ، لأن ذلك قد يستلزم أن يخضع الانسان ، بخضوعه للقانون ، لارادة فردية . والحال ان قوانين المجتمعات البشرية لا تأتي كما تأتي قوانين الطبيعة ، إذ لا بد لها أول الأمر من أن توجد وتُسن ، فهي تقتضي إذن بالضرورة وجود إرادة مشرعة . فإلى من يعهد إذن بسن القوانين ؟ إن الفوضى وعدم العقلانية اللذين لازما المجتمعات السابقة كان مصدرهما أن شخصاً واحداً أو مجموعة واحدة من الأشخاص كانت تقسر الآخرين على خدمة مصالحها الخاصة . فإذا منحنا إنساناً سلطة سن القوانين للآخرين فانه سيقوم بذلك بشكل يعطي نفسه فيه منافع ، ولن تكون القوانين عنده إلا وسيلة أجدى لتسخير الآخرين لخدمة مصالحه ، شرعية شكلاً بالنسبة للناس . وهكذا قد يفقد القانون صفته اللاشخصية ويفقد سبب وجوده ألا وهو حماية المصلحة العامة . فلا يمكن التسليم إذن بأن تتولى إرادة فردية سن القوانين . وإذا كانت غاية القوانين السهر على صيانة المصلحة العامة فلا بد من أن تكون هناك إرادة عامة تعبر عن هذه المصلحة .

وفضلاً عن ذلك ليس الانسان حراً إلا بشرط الخضوع للقانون وحده ، القانون الذي تسري شرعيته على الجميع ، فان لم يكن هذا القانون إلا تعبيراً عن إرادة فردية فان الفرد يخضع لانسان آخر ويمسي تابعاً له فلن يكون إذن حراً . وتنشأ مسألة حقوق الفرد إزاء القانون الذي عليه أن يخضع له . يطلب القانون إلي أن أقوم بأفعال معينة ، فأتساءل بالنسبة لكل فعل عما إذا كان هذا الطلب

سائغاً أم لا . وسواء أكان جاري أم حكومتي هو الذي يطلب إلي ، باسم القانون ، هذا الأمر أو ذاك ، فلا فرق في ذلك من الناحية الحقوقية ، فأنا مكره على الخضوع لقانون ما ، وهذا الاكراه الذي أنزله بي القانون قد يكون عملاً من أعمال العنف ، وقد يكون مبنياً على أساس من الحقوق . وأياً كانت التعاريف التي يمكن أن نعرّف بها القانون فاني أظل ملزماً بالخضوع له . ولا يغير من الأمر شيئاً بالطبع أن يكون قانون ما موافقاً للعقل أم لا ، ويهون الأمر لو لم يكن القانون سوى نصح نصوح يسديه إلي الآخرون . لكن الأمر لا يمكن أن يكون كذلك ، فالقانون بطبيعته يرغمني على الخضوع . وسواء أكان القانون صادراً عن إرادة مشرع حكيم ، أو كان يرمي إلى أهداف صالحة في ذاتها ، أو كان يقره النظام الطبيعي ، وحتى لو لم يقصد به إلا الحفاظ على حقوق الانسان الطبيعية ، فالسؤال يبقى دوماً هو نفسه : بأي حق يسنّ القانون هذا الشخص أو ذاك أو هذه الجماعة من الناس ؟ ولماذا يجب علي الخضوع لهذا القانون ؟

العقد الاجتماعي والارادة العامة

تعود القضية كلها إلى السؤال التالي : إلى من يجب أن يعهد بمهمة التشريع ؟ ذلك أن هذه القضية هي التي تلخص التناقض القائم بين الحق والقانون . فأنا من جهة حر بمقتضى حقوقي الطبيعية ، وأنا سيد نفسي ، وهناك من جهة أخرى القانون وما يحمل من إكراه . والحق ، كما رأينا ، يجب أن تكون له الأولوية على القانون ، فالحقوق الطبيعية تسبق القانون ، وهي موجودة مع طبيعة الانسان نفسها ، ولا يمكن للقانون أن ينشىء حقوقاً . فإذا شئنا إيجاد حل للتناقض بين القانون والحق وجب أن نبحث إذن عن الأساس الحقوقي للقانون وان نجيب عن السؤال التالي : لمن يعود حق التشريع ؟

أن القانون عام بطبيعته وبغايته ، بمعنى أنه يصلح لكل الجماعة التي يتوجه اليها بنصوصه ، وان الجماعة بكاملها يجب ان تخضع له ، وهذه الجماعة تتألف من أفراد ، وكل فرد من هؤلاء حر بطبيعته ، فكيف نقبل والحالة هذه ان يكون مجموع الأفراد أي أن تكون الأمة مستعبدة ؟ فكل مواطن ننكر عليه حق التفكير في مصالحه وحق الشورى وسن القوانين لنفسه يمسي عبداً ، وقل مثل ذلك بشأن

الأمة . فمن الضروري جداً إذن أن يكون للأمة حق التفكير في مصالحها الخاصة ، وحق الشورى وسن القوانين لنفسها ، فان لم تكن الأمة حرة كان الأمر كذلك بالنسبة لكل فرد وأمسى كلاهما والحالة هذه خاضعاً لارادة أجنبية ، فلا بد للقوانين إذن أن تصدر عن إرادة الأمة الحرة ، أي عن كامل الجماعة التي ستطبق عليها هذه القوانين . وإذا كانت القوانين موضوعة لأمة بكاملها فانه من غير المقبول أن يلزم شخص واحد شعباً بكامله بقانون ما . وإذا انطلقنا إذن من إرادة الفرد الحرة ، وتصورنا الأمة مجموعة أفراد أحرار ، وإذا عرَّفنا القانون بأنه القاعدة التي ترشد هذه المجموعة ، فانه ينجم عن هذا بالضرورة أن الأمة هي التي يجب ان تملك السلطة التشريعية . وعندما يثابر أحدنا مثابرة صارمة على بعض الاتجاهات التي اختطها في حياته فان ذلك لا يجعله أقل حرية ، وكذلك الأمر بالنسبة للأمة بكاملها عندما تضع لنفسها قواعد معينة ، أي قوانين ، فالأمة لا تقع في هذه الحال تحت الخضوع غير المشروع لارادة أجنبية، بل تبقى حرة لأنها لا تخضع إلا لارادتها الخاصة أي للارادة العامة .

وهكذا نرى أنفسنا أمام تصور للحق جديد . فالأمة لا الفرد هي التي تملك حق سن القوانين وحق قبول مشاريع القوانين ورفضها . ولم يعد الموضوع حق الفرد بل حق الجماعة ، ولا موضوع إرادة فردية بل الارادة القومية ، الارادة العامة ، إذ أن للأمة حقوقاً . فهناك إذن من جهة ، الفرد بحقوقه الطبيعية الملازمة له ، والأمة من جهة ثانية بما لها من حق في التشريع للجماعة بكاملها . وهذان طرفان للحق ، أحدهما جماعي والآخر فردي . وعلى الفرد أن يخضع للارادة العامة التي تعبر عن نفسها بالقوانين .

إن ما أقيم عليه الدليل حتى الآن هو أن من حق الأمة أن تلزم نفسها بقوانين . ولكن ما هذا الذي يخولها أن تطلب إلى الفرد الخضوع لهذه القوانين ؟ انه عقد عقده الأفراد فيما بينهم ، **هو العقد الاجتماعي** . إننا إذا تأملنا الأمور بشكل عام استطعنا القول أن بين البشر نوعين من العلاقات : علاقات أساسها الحق وعلاقات ليست كذلك . فإذا تغلب القوي على الضعيف في صراع بين شخصين غير متكافئين في قوتهما فان ذلك لا يتضمن أن من حقه إخضاعه ، لأنه

لا يمكن من الناحية الحقوقية أن يخضع الأضعف للأقوى ، وليس عليه له أي التزام ، ولا يمكن لسيطرته عليه أن تصبح حقاً . وجميع العلاقات بين البشر ، التي مصدرها فعل من أفعال العنف هي غير مشروعة ، أما العلاقات الناشئة عن إرادة الطرفين الحرة فهي وحدها ذات أساس حقوقي . ولا يمكن أن يكره الفرد على التزام ما ، أو أن يرتبط إلا بمحض رضاه ، وليس من روابط بين الأفراد إلا تلك التي تنشأ عن إرادة المتعاقدين الحرة ، هذه الارادة التي يمكنها وحدها أن تضفي على التزامهم صفة الحق ، وليس في ما عدا ذلك سوى سلطان العنف ، فإما التزام حر وإما خضوع للعنف ، وليس من حد وسط بينهما . وينجم عن أن الانسان حر بطبيعته أن الالتزامات التي ارتضاها بحرية هي وحدها صحيحة من الناحية الحقوقية .

لنطبق الآن هذا المبدأ على الجماعة التي تمثلها الدولة ، فاما أن يخضع الأفراد للقوانين بالاكراه بموجب فعل من أفعال العنف اقترفه الحاكمون بحق المحكومين ، أي الأقوياء بحق الضعفاء ـ وهم في هذه الحال غير مكرهين على الالتزام بالخضوع للقانون ـ وإما أن يكون خضوعهم ناشئاً عن التزام رضي به كل واحد منهم بحرية ـ وعندها يكون خضوعهم للقانون مرتكزاً على أساس مشروع .

لدينا إذن الشرطان اللذان ، تحترم بموجبهما حقوق الطرفين : ان للامة وحدها حق فرض القوانين على نفسها ، ولكن يجب ، من جهة أخرى ، حتى يكون من حقها أن تطلب إلى كل فرد أن يخضع للقوانين التي تسنّها ، أن يلتزم بها الفرد بملء رضاه حسب الأوضاع المقررة في القانون ، وأن يكون قد عقد هذا العقد مع جميع أعضاء المجتمع الآخرين ، وبتعبير آخر ، يجب ان يكون جميع الأفراد مرتبطين فيما بينهم بالتزامات متبادلة . هذا هو العقد الاجتماعي . ويقتضي الالتزام أن يخضع كل فرد للارادة العامة أي للقانون في جميع المسائل التي تتعلق بالجماعة ، ويقول روسو في ذلك : « ان كل فرد منا يشارك بشخصه وبكل قدرته ويضعهما تحت الادارة العليا للارادة العامة ونتلقى بالجملة كل عضو

كجزء لا يتجزأ من الكل [1] » . هكذا تصبح الأمة شخصاً اعتبارياً .

يمكننا أن نتصور أشكالاً متنوعة من الجمعيات . ولكن أياً كان الحال ، فان المقصود دوماً ، انطلاقاً من الفرد كفكرة ، ومن الحقوق الطبيعية المولودة معه ، أن نصل إلى فكرة جماعة تحترم الحقوق الطبيعية لكل إنسان ، وتسعى بقوانينها ، في الوقت نفسه ، إلى المصلحة العامة .

ومن طبيعة العقد الاجتماعي يمكن استنباط حجج تثبت بحق أن الارادة العامة هي التي يجب أن تشرع . لقد انضم الناس بالطبع بعضهم إلى بعض في هيئة مجتمع لا ليسعد هذا الفرد أو تلك الفئة من الأفراد ، بل لكي تصان مصالح الجميع . والحال أن المصلحة المشتركة لا يمكن حمايتها بإرادة فرد واحد ، بل بإرادة جميع الأفراد متحدين دون غيرها . إن الارادة العامة وحدها تهدف بالضرورة إلى مصلحة الجميع ، وإلى المساواة ، في حين تدافع الارادة الفردية عن مصالحها الخاصة وتميل إلى الايثارات . فلا بد إذن كي يكون العقد الاجتماعي صحيحاً من أن تكون الارادة العامة هي التي تصنع القانون . وإننا لنصل إلى النتيجة نفسها إذا انطلقنا من صفة الحق الملازمة لكل فرد ، فكل فرد حر ومساو للأفراد الآخرين في الحقوق ، فإذا أصبح بعض الأفراد بدخولهم في الحالة الاجتماعية خاضعين لأفراد آخرين ، وإذا نشأت حالات من عدم المساواة بين الذين يضعون القانون والذين يخضعون له فان العقد الاجتماعي لن يكون صحيحاً لأنه يكون قد نال من مبادىء الحق الطبيعي . ولكي يكون العقد الاجتماعي صحيحاً يجب ان يكون المواطنون جميعهم قد اتخذوا المقررات التي تلزمهم جميعاً ، أي أن تكون الارادة العامة هي التي تشرع . والحق الذي لكل إنسان في اتخاذ مقررات تتعلق بالصالح العام ينتقل إذا شئت إلى الجمهور حيث يتحد بحق الآخرين جميعاً ، واتحاد هذه الحقوق يؤلف حق الأمة باتخاذ المقررات المتعلقة بها . وهكذا يقدم كل فرد إلى المجتمع نفس الحصة من الحقوق إذا صح التعبير ، فيتألف من مجموع هذه الحقوق حق وحيد هو حق التشريع .

---

(١) روسو : العقد الاجتماعي . الكتاب الأول . الفصل ٦ .

أصبحنا الآن نعرف ما هو المصدر الحقوقي لخضوعنا لقوانين الأمة . انه عقد متبادل عقده كل منا مع جميع أفراد الأمة . وهذا الالتزام صحيح لأنه بمجرد أن تسن الارادة العامة قوانين فان حرية الأفراد تظل سليمة وتكون المصلحة العامة مصونة ، ويستطيع الفرد كي يأمن على شخصه وأمواله دون أن يفقد حريته أن ينضم إلى مجتمع وأن يخضع لارادة الجماعة العامة إذ « أن كل فرد ، بانضمامه إلى الجميع ، لا يخضع مع ذلك إلا لنفسه ، ويظل حراً كما كان من قبل . . . وعندما يعطي الفرد نفسه الناس جميعاً فانه لا يعطيها أحداً[1] » .

هذا إذن ، في كلمات ، ما يقوم عليه الأساس الحقوقي للقانون . لقد تقررت نقطة الانطلاق ، إنها الفرد بحقوقه الخاصة به . ولكن كيف ننشىء رابطة بين هؤلاء الأفراد إذا كان كل منهم يتشبث بحقوقه وباستقلاله ؟ ان هذا الأمر يتم بموجب عقد . فعندما يعقد إنسان عقداً مع أناس آخرين فانه لا يعدو أن يمارس حقه في أن يفعل ما يريد . وهناك من جهة أخرى فكرة الدولة في تصورنا إياها ككل تنظمه قوانين . وليست الدولة مجموعة من الناس لا يتجلى اتحادهم إلا من حين لآخر ، بل هي رابطة ، وهي جهاز يعمل بمقتضى قوانين ، وهي جسم رتبت كل أجزائه بشكل يضمن سير هذا العمل . ولكن على أي شيء يجب أن تقوم وحدة هذا الجهاز ؟ وما الذي يجعل من هذه المجموعة من الناس المتحدين بالصدفة ، بمصالحهم الكثيرة المتقلبة ، وبتنوع علاقاتهم المتبادلة ، جهازاً جماعياً ؟ لا يمكن أن يكون ذلك سوى إرادة تشريعية مشتركة ، لأن وحدة الارادة التشريعية هذه لا يمكن أن تتم خارج الجماعة كما أراد أن يدلل على ذلك بعض أصحاب نظريات الاستبداد ، بدون أن تنال من حقوق الانسان الطبيعية ، إذ يجب ان تقوم هذه الوحدة على المجتمع نفسه ، على اتحاد جميع الارادات الفردية التي التزمت بعقد ألا تؤلف إلا إرادة واحدة . ولكي يمكن أن ينشأ عن العقد الاجتماعي ، وعن الالتزام المتبادل بين الأفراد ، كلّ جماعي ودولة قادرة على تأمين الطمأنينة الداخلية والخارجية لأعضائها وعلى صيانة حقوق كل فرد ومصالح الجميع معاً ـ وبتعبير آخر ، كيما يمكن للعقد الاجتماعي بلوغ الغاية

(١) المرجع السابق . الكتاب الأول . الفصل ٦ .

التي يسعى إليها ـ يجب أن تنشأ إرادة عامة تصبح كأنها محرك الأمة . هذه الارادة العامة تمثل عندئذ اتفاق جميع الارادات الفردية التي التزم بعضها تجاه بعض بعقود متبادلة ، ويتألف من اتحاد الحقوق الفردية حق مشترك موافق للمصلحة العامة ، ودائرة حقوقية جماعية تشتمل على الدوائر الجزئية للحقوق .

يبدو ان النظرية التي كانت أثناء الثورة الفرنسية تعطي الارادة العامة سلطة التشريع ، قد نالت رضى الحقوق التي يطالب بها الفرد ، ولاءمت ضرورة خلق كل متلاحم ذي سلطة مطلقة على الأفراد ، في وقت معاً . انما التزم كل فرد ازاء المجتمع بمحض رضاه ، وغدت الارادات الفردية جميعها وعلى قدم المساواة أجزاءمتممة للارادة العامة ، وغدت المصلحة الشخصية مصونة في مصلحة المجموع . وأي مزيد على ذلك يمكن ان يطلبه الفرد ؟ ليس في وسعه ان يدعي لنفسه حق البت بمفرده في الأمور المتعلقة بالجماعة ، وانما يمكنه المطالبة بحق ابداء رأيه ، هو أيضاً ، بوصفه جزءاً من الكل ، وجزءاً من الارادة العامة ليس غير ، ومن جهة أخرى ما دامت الارادة العامة واحدة ، وما دامت هذه الوحدة يعبر عنها بالقانون الذي اشترك الجميع في اقراره ، القانون الذي هو سلطة مطلقة يجب ان يخضع لها كل فرد ، فالدولة تؤلف كلاً ، ويتحقق مطلبها الذي تستلزمه طبيعتها نفسها والذي ينبغي ان يقوم بموجبه تنظيم متلاحم تحكمه قوانين ويحتوي على جميع مظاهر الحياة الاجتماعية .

السلطة التشريعية

ها قد تقرر اذن المبدأ الذي يجب اتخاذه اساساً للحقوق العامة ، وهو ان « الأمة تملك السلطة التشريعية » . وقد يكون هناك اختلاف على الطريقة التي سيطبق بها هذا المبدأ في ميدان العمل ، فهو يعني في نظر بعضهم ان الأمة نفسها هي التي يجب ان تضع لنفسها القوانين ، ويرى آخرون ان هذه المهمة منوطة بممثلين تنتخبهم الأمة ، واختلفت الآراء كذلك حول ما اذاكان يمكن ان يعهد الى الممثلين بكامل مهمة اقرار القوانين،ام ان قراراتهم يجب ان تنال آخر الأمر موافقة الملك . ولكن أياً كان الأمر فالراسخ ان الأمة لا يمكن ان تخضع إلا

لقوانين ساهمت في وضعها بصورة ما .

غير انه كان هناك مبدأ آخر للحقوق العامة : هو مبدأ فصل السلطات . لقدكان يقال انه إذا كانت الأمة تملك سلطة التشريع فلا يمكن أن تملك السلطة التنفيذية في وقت معاً . فالى من يعهد إذن بالسلطة التنفيذية ؟ يعهد بها الى الملك ، فتكون الأمة من جهة ، والملك من جهة ، أي السلطة التشريعية من جانب والسلطة التنفيذية من جانب . هذا هو مخطط الصورة التي ينظر منها الى الحقوق العامة . وفي هذا الأسلوب من النظر إلى الأمور تغدو الملكية شكلاً للحكم يكلف فيه فرد واحد تنفيذ إرادة المجموع ، وكان يعتقد بانها خير ما يناسب دولة كبيرة. وحالما تقرر الأمة قانوناً يجب أن يطبق على نسق واحد، وخير وسيلة لبلوغ هذا الهدف في دولة كبيرة هي ان يناط تنفيذ القانون برجل واحد ، أي أن يرأس السلطة التنفيذية رجل واحد . ولم يكن مجال للخوف من ان تجازف الأمة بذلك بالتخلي عن حريتها ، ما دام الملك ليس سوى منفذ لارادتهاوعليه ان يتقيد بما قررته . تلك هي ، كما كان يعتقد ، أسس دستور موافق لمبادىء الحق الطبيعي .

بيد انه بقيت مسألة لم توضح ، فاذا كان الدستور قد جعل السلطة التشريعية ملك الأمة وجعل للملك السلطة التنفيذية ، فمن اذن كان صاحب الحق في ابرام ذلك ؟ وما هي الحقوق التي يمكن الاحتجاج بها لتقليد الملك مهام السلطة التنفيذية ؟ وعندما نقرر وجوب انتخاب ممثلين يشرعون باسم الشعب فالى أي شيء نستند لتبرير هذا الشرط الدستوري ؟ ان خصوم الدستور الجديد يقولون ان الأمة الفرنسية ليست شعباً تم تكوينه حديثاً بمقتضى عقد اجتماعي ، وسبق ان كان لها دستور ، ويضيفون انه إذا ما أريد العمل على تغيير الدستور فلا يمكن ان يتم ذلك إلا ضمن أطر هذا الدستور نفسها ، أي انه يجب ان يعهد بذلك إلى السلطات التي أقامها الدستور ، وما على الملك ومجلس الطبقات إلا ان يتفاهما بهذا الشأن . وإن أطر الدستور ، فضلاً عن ذلك ، مقررة من قبل : فالأمة تتألف من ثلاث طبقات : النبلاء ، والاكليروس ، والطبقة الثالثة التي تضم جميع المواطنين الذين ليسوا من الطبقتين الأخريين . وينتج عن هذا انه إذا

تقرر ان الأمة تملك سلطة التشريع فان هذا يعني ان الطبقات الثلاث لها حق التشريع . وبتعبير آخر فان كل طبقة من الطبقات الثلاث ستنتخب ممثليها الذين يمكنهم عندئذ التفاهم مع الملك بشأن صياغة دستور جديد . أما مسألة معرفة عدد ممثلي كل طبقة ، وما إذا كان التصويت ، عند انعقاد مجلس الطبقات ، سيتم بصوت لكل ممثل أم بصوت لكل طبقة ، فقد ظلت غير مبتوت فيها . لكن الثوريين يلحون على سؤال حقوقي ، هو لمن يكون الحق في وضع الدستور ؟

السلطة التأسيسية

ان السؤال المطروح بهذا الشكل ، ليس هو نفس السؤال الذي يهتم بأن يعرف ما هي الأسس الحقوقية للسلطة التشريعية . يمكن النظر بطبيعة الحال إلى مواد الدستور على انها قوانين . ولكن إذا تصورنا السلطة التشريعية على انها ليست سوى احدى سلطات الدولة إلى جانب السلطتين التنفيذية والقضائية ، فانها يجب ان تكون قد تقررت بالدستور . فاذا تقرر مثلاً ان البرلمان يجب ان يمارس السلطة التشريعية فهذا القرار لا يمكن للبرلمان ان يتخذه وذلك لأنه مدين بوجوده إلى هذا القرار . وينجم عن ذلك ان فصل السلطات الثلاث يستوجب بالضرورة وجود سلطة رابعة : هي السلطة التأسيسية ، ويظل علينا ان نعرف لمن الحق في ممارسة هذه السلطة .

لا بد من الرجوع إلى الأصل الحقوقي للمجتمع لحل هذه المسألة . لقد تألف بموجب عقد اجتماعي مجتمع تسود فيه الارادة العامة . والحال انه لا بد من أجل تنظيم هذا المجتمع من ان تشرّع الارادة العامة بعض التدابير . وبما انه من غير الممكن الحصول بادىء الأمر على اجماع الأصوات في جميع الحالات ، كان لا بد من ان نقرر من حيث المبدأ ان الأكثرية هي التي ستتخذ المقررات وانها هي التي ستمثل الارادة العامة . وهذا لن يمنع الارادة من ان تظل عامة لأنه كان قد اتفق على ان تخضع كل واحدة من الارادات الفردية لمقررات الأكثرية حتى ولو كانت محسوبة في عداد الأقلية . ثم ان المجتمع في حاجة إلى مؤسسات معينة كي يبقى ، ومن المستحيل ايجاد هيئة من اجل غاية ما بدون ان نجعل لها تنظيماً

وأشكالاً وقوانين جديدة بان تجعلها تؤدي المهام المعينة لها . ان المراد هو انشاء المصالح العامة المختلفة ، ولا تستطيع الأمة ان تمارس بنفسها جميع هذه المهام الرسمية . وقد يحدث كذلك ان يكون الشركاء الذين يؤلفون أمة من كثرة العدد وسعة الانتشار على مساحة واسعة جداً بحيث لا يمكن ان يمارسوا هم أنفسهم ارادتهم المشتركة ، فلا يبقى أمام الأمة عندئذ إلا ان تنتخب ممثلين يتناقشون باسمها ويصدرون القوانين . فالأمة إذن ملزمة عندما تنظم نفسها أن توكل ببعض سلطاتها ، ولكن ذلك لا يستلزم أن تحرم نفسها من حق الارادة ، فهذا الحق لا يقبل التنازل عنه ، وهي لا تملك إلا التفويض بممارسته ، ولا يمارسه أمناء سلطتها كحق خاص بهم ، فهم ليسوا سوى موظفي الشعب ،وليست الارادة العامة هنا إلا في حالة تفويض . هذا التوزيع لسلطات الدولة هو ما نسميه بدستورها ، ولكن من الذي يملك حق تقرير من يكونون الأمناء على مختلف السلطات في المجتمع ؟ ان هذا الحق للمجتمع نفسه ، للأمة ، وينجم عن ذلك ان الأمة بوصفها هذا اليس لها دستور ، فالدستور لا يعنى إلا بتنظيم السلطات العامة وتوزيعها ، والأمة بوصفها هذا موجودة قبل كل دستور ، فهي مصدر كل شيء ، وما من شيء يسبق وجودها أو يعلوها سوى الحق الطبيعي ، وقد تكونت بموجب التزام اعضائها المتبادل ، أي بموجب العقد الاجتماعي ، وهي لا تحتاج إلا إلى واقعها لتكون دوماً مشروعة ، انها كل ما يمكن ان تكون بمجرد انها كائنة . ولا يمكن للأمة بوصفها هذا ان تخضع لدستور بأي وجه من الوجوه ، ولا يسعها أن تتخلى عن حق الارادة أو ان تحرم نفسها منه ، وأياً كانت ارادتها فهي لا يمكن ان تفقد الحق في تغييرها عندما تتطلب مصلحتها ذلك ، ولا يمكنها ان تلتزم بالاّ تريد في المستقبل إلا بطريقة محددة لأنها بذلك قد تتخلى عن حرية ارادتها وتلحق الأذى بمبادىء الحق الطبيعي . ثم ازاء من عسى ان تلتزم الأمة ؟ انها لا يمكن ان تكون قد عقدت عقداً إلا مع نفسها ، وهو عقد يمكنها ان تفسخه في كل لحظة .

فالدستور اذن يتعلق بالسلطات التي انشأتها الأمة ، وبتوزيع هذه السلطات وتنظيمها ، لا بالأمة . والحال ان هذه السلطات بوصفها هذا ، موجودة بمقتضى الحقوق ، في مجموع اعضاء الرابطة ، وبوسع هذه الرابطة التي

تدعي الشعب أو الأمة ان تتصرف بهذه السلطات كما تشاء ، وان تعهد بها إلى من تراهم جديرين بممارستها . فالشعب يعطي القائمين بوظيفته وكالة يستطيع ان يثبتها أو يلغيها متى شاء ، وعندما تمارس الأمة الحكم بموجب وكالة فانها لا تلتزم هي نفسها ، وتحتفظ بحق تغيير الدستور عندما يلائمها ذلك .

هكذا يأخذ مدلول حقوق الأمة معنى جديداً . وكان قد ثار النقاش لمعرفة ما اذا كان ينبغي ان يعهد بالسلطة التشريعية إلى الأمة . ان تصور ممارسة السلطة التشريعية كحق على حدة على قدم المساواة مع ممارسة السلطة التنفيذية كما كان يرى مونتسكيو ، كان يعني النظر إلى المسألة بمنظار ضيق جداً . أما سييس فانه في كتابه ما هي **الطبقة الثالثة** يرى الأمور بنظرة أعلى ،- وهو بتحليله الأساس الشرعي الذي ترتكز عليه السلطة التأسيسية ، يرى انها مصدر جميع السلطات الأخرى ، وانها السلطة التي حددت هذه السلطات وأوجدتها . ان المبدأ القائل : « الأمة صاحبة السلطة التشريعية » لا يستنفد حقوق الأمة ، فالأمة تملك جميع الحقوق وتجمع في ذاتها الحقوق السياسية بكاملها بلا استثناء . ان حقها يتقدم جميع الحقوق الأخرى ، وان جميع السلطات التي تنقلها إلى وكلائها ليست إلا ثانوية ، وليست إلا نفحات من حق الأمة الأصلي في تقرير شؤونها ، فلا تسألنَّ اذن ما اذا كان من حق الأمة أن تفعل هذا الأمر أو ذاك ، اذ يكفي الأمة ان تريد ، أياً كان شكل ارادتها ، وإرادتها الصالحة في جميع اشكالها هي أبداً القانون الأسمى . ان من حقها أن تفعل كل ما تريد وكل ما تعتقده مفيداً أو مناسباً من أجل سعادتها ؛ ان الأمة تظل بمقتضى حقها في تقرير شؤونها سيدة نفسها وحاكمة نفسها من دون أي شخص آخر . واذا كان أحد الشعوب يحكم نفسه حكماً سيئاً أو لا يستعمل حقه في حكم نفسه فان هذا الحق قائم رغم ذلك .

ان جميع الحقوق اذن ، من حيث كونها من نوع سياسي ، ومن حيث تعلقها بالمجموع الاجتماعي ، وبدائرة الحقوق الجماعية ، تكمن في الارادة العامة لأفراد المجتمع . والسؤال الوحيد الممكن طرحه هو ما هي الحقوق التي تستطيع الجماعة ممارستها بنفسها ، وما هي السلطات التي عليها ان تنقلها إلى وكلائها . وليس موضوع البحث التساؤل عما هي الحقوق التي تستطيع الأمة ان

تتنازل عنها ، لأن طرح السؤ ال على هذا الشكل طرح سيء إذ لا يمكن للأمة،ان تتنازل عن أي حق من حقوقها ، والموضوع هو ممارسة بعض حقوق الأمة لا هذه الحقوق ذاتها . وهذه مسألة يبت فيها الدستور . ولما كانت الأمة الفرنسية من كثرة العدد بحيث لا يمكن ان تجتمع ، كان لا بد من ان تنقل ممارسة السلطة التشريعية ، نقلاً ما ، إلى ممثلين ، فتعمد الأمة الى انتخاب نواب . وفضلاً عن ذلك لا تستطيع الأمة ان تتخذ بنفسها التدابير الضرورية لتنفيذ القوانين ، فتعهد بذلك إلى الملك ، وتكون لدينا والحالة هذه الصورة التالية : تجمع الأمة في شخصها جميع السلطات ، فهي صاحبة السيادة ، وفي ممارستها المشروعة لهذه السيادة تصدر مقررات دستورية وتقيم حكومة ، وهذه الحكومة التي هي من صنع الأمة تتألف من برلمان وملك ، فيمارس البرلمان السلطة التشريعية ويتولى الملك السلطة التنفيذية . ومع ذلك يظل علينا ان نوضح ما إذا كان يجب ان تكون للبرلمان سلطة غير محدودة ، أو ما إذا كان للملك ان يشارك بشكل أو بآخر في المقررات المتخذة بشأن القوانين ، ولو عن طريق الاحتفاظ بحق تصديقها ، أو معارضتها بحق الفيتو .

ان مفهوم الحقوق العامة هذا يبدل تبديلاً جذرياً الفكرة السائدة حتى الآن عن العلاقات الحقوقية القائمة بين الملك والأمة ، فقد كان الناس أول الأمر قد تصوروا الملك أباً لشعبه ، وكأن الله قلده السيادة . ولا يزال هناك آثار لمثل هذه الأفكار في مطلع الثورة . لكن علاقة التقوى هذه بين الشعب والملك لم تكن ترضي ما كان لدى المواطنين من شعور بحقوقهم . ثم رأى الناس أن الأمة كانت لها في الأصل جميع الحقوق ، وانها كانت صاحبة السيادة ، ولكنها لعدم استطاعتها ممارسة حقوقها بنفسها ، نقلتها إلى شخص واحد ، إلى الملك ، مع النص بأن تكون هذه الحقوق وراثية في اسرته . غير ان الثوريين الآن يردون على ذلك بأنه ليس للأمة ان تتخلى بأي شكل عن حقوقها ، لأنها تتخلى بذلك عن حريتها الطبيعية . وإذا كانت قد فعلت ذلك فان من حقها في كل وقت ان تعود إلى ممارسة السيادة التي كانت تتمتع بها في الأصل ، فهي لا يمكن أن تفقد حقوقها . ثم قيل بوجود عقد بين الملك والشعب ، وان الملك قد التزم تجاه الأمة

باحترام بعض المقررات الدستورية في مقابل التزام الأمة بالخضوع لارادة الملك في حدود ما مُنح من حقوق بموجب العقد . ويبدو ان هذه الفرضية قد أرضت إلى حد ما الشعور بالحق ، فالعلاقات بين الأمة والملك تُتصور فيها وكأنها مبنية على الحقوق . ولم يعد الناس يرون أن فكرة طاعة الملك أمر يفرضه الله ، كما انها لم تعد قائمة على عاطفة المحبة الأبوية ، فان لطاعة الملك أساساً مشروعاً ، وان مصدرها العقد الذي يقرر حقوق الملك وحقوق الشعب ويلزم الطرفين على قدم المساواة ، فيكون في هذه النظرة إلى الأمور طرفان يمارسان حقوقاً معروفة جيداً ومحددة بالعقد ، أي سلطتان متوازيتان : الشعب والملك ، وينبغي ان تكون حقوق الطرفين مصونة على قدم المساواة . وفضلاً عن ذلك إذا نظرنا إلى الأمور بمنظار فصل السلطات في الدولة رأينا أنه بموجب هذا العقد تسند السلطة التنفيذية إلى الملك ، ويختص الشعب بالسلطة التشريعية ، فيكون لكل طرف دائرة حقه المشروع . ولكن اذا حللنا الأمور عن كثب رأينا هذا العقد بين الملك والشعب غير صحيح ، فالأمر يدور هنا حول طرفين غير متساويين ، فلا يستطيعان بوصفهما هذا ان يعقدا عقداً ، ولن يكون العقد الذي يبرمه الشعب مع شخص إلا عملاً فردياً فهو بالتالي غير مشروع ، لأن الشعب كان قبل الملك ، وهناك شعوب حرة بلا ملك ولكن ما من ملوك بلا شعب . يضاف إلى ذلك أن للأمة حقوقاً ملازمة لطبيعتها ونابعة من حقوق أفرادها الطبيعية ، وليس الحال كذلك بالنسبة للملك ، ثم من أين عسى أن تأتيه هذه الحقوق ؟ لا يمكن إلا أن تكون الأمة قد منحته إياها ، فالشعب قد وكل إلى الملك حقوقاً ، فاستعيض عن فكرة العقد بين الشعب والملك بفكرة وكالة عهد بها الشعب إلى الملك . فالأمة لا تستطيع أن تعقد عقداً ، ولا تستطيع سوى أن توكل ، إنها لم تلتزم وظلت حرة ذات سلطة مطلقة . والحق أنه يوجد عقد بين أفراد المجتمع ، إلا انه التزام متبادل ـ انه الميثاق الاجتماعي ـ لا التزام بين مجموع المواطنين من جانب وفرد واحد من جانب . يقول روسو : « ليس في الدولة سوى عقد واحد هو عقد الشراكة ، أما ذاك العقد فانه ينافي أي عقد آخر ، ولا يمكن ان نتصور عقداً عاماً

لا يكون خرقاً للعقد الأول [1] » ، وعليه فان اقامة حكومة أو ملك هو تفويضه بممارسة السلطة ، ولا وجود للحكومة بالوكالة .

لم يعد الدور الذي يقوم به الملك في الدولة كما كان عليه من قبل ، فليس الملوك سوى مندوبي الأمة ووكلائها ، في حين كانوا من قبل ، على حد نص الجمعية التأسيسية ، مالكيها وسادتها . ان الشعب وحده يملك حقوقاً ، وليس للملك سوى مهام ومزايا ، فهو أعلى موظف في الشعب . لقد كان كبيراً عدد أولئك الذين يرغبون في ان يروا في الملك من جديد ممثلاً للشعب ، ممثلاً دائماً ، ووراثياً ، إلا ان الملوك ليسوا منتخبين ، ولا يمكن ان يكون تمثيل بدون انتخاب ، فليس الملك اذن ممثلاً ، وانما هو موظف في الأمة ومندوب عنها . وقد تطرأ حينئذ صعوبات تتعلق بالصفة الارثية في الملكية وبنصيب الصدفة في تسمية الشخص الذي يتولى أعلى منصب في الدولة . ويرد على ذلك بأنه إذا أساء الملك القيام بالوكالة التي عهد بها اليه الشعب فان حق الشعب ان يستردها منه ، حتى انه لا يكتفى دوماً بأن تخلع الأمة الملك ، وانما تستطيع ان تحاكمه وان تفرض عليه عقوبات اذا خان الأمة ، مثلما حكم المؤتمر الوطني على لويس السادس عشر بالاعدام .

علاقات الشعب بممثليه

بقيت هناك مسألة حقوقية في حاجة إلى توضيح ، تلك هي مسألة العلاقات التي تقوم بين الشعب وممثليه المكلفين بممارسة السلطة التشريعية . وكان قد قيل : ان الشعب يملك السلطة التشريعية ، فلا يمكن للارادة العامة ان تتخلى عن حقها في وضع القوانين تحت طائلة إفقاد الأمة حريتها . وعندما يدور البحث حول السلطة التنفيذية فان الأمة تستطيع ان توكل بهذه السلطة ، وأن تكلف أحد الناس بتنفيذ ارادتها . ويبدو أن الأمر ليس كذلك بالنسبة للسلطة التشريعية ، فان فى وسع الأمة ان تكلف احد الناس بتنفيذ ما أرادت ، لكن

---

(١) روسو : العقد الاجتماعي . الكتاب الثالث . الفصل ١٦ .

لا يسعها أن تكلف أحداً بان يريد عنها ، وان يقر قوانين تتعلق بها . واذا تمكن المواطنون من التعبير عن ارادتهم مباشرة دون انتخاب ممثلين فان المجتمع يبلغ أسمى درجات الكمال ، ونراه عندئذ في منتهى بساطته وفي نقائه البدائي . لكن ذلك مستحيل في أمة كبيرة ، ولا يمكن للأمة ان تكون مجتمعة دوماً . فاذا اردنا استمرار صيانة المصلحة ووحدة الشعب وجب ان ينتخب الشعب ممثلين . واذ يستحيل على مواطني أمة كبيرة دوام التجمع للقيام بهذه المهمة فان ذلك يقودنا إلى نتيجة هي ان لممثليها وحدهم أهلية القيام بهذه المهمة . لكن هذا لا يحل مسألة معرفة كيف ينبغي فهم العلاقات بين الأمة ونوابها ، اذ تنقصنا اشكال الحقوق العامة التي تتيح تصوراً واضحاً لمعنى التمثيل . ويبدو انه لا فكرة السلطات التي تمارسها الأمة بنفسها ولا فكرة السلطات التي توكل بممارستها يمكن ان يصلحا لفكرة التمثيل . فعندما يقر النواب قوانين فليست الأمة في الحقيقة هي التي تقرها ، ومن العسير تصور التمثيل على انه توكيل محض . وما هي الوكالة التي نعهد بها الى الممثلين ؟ أليست اقرار القوانين ؟ غير ان القوانين بطبيعتها ، تعبير عن الارادة العامة ، ولا يمكننا ان نقول لأفراد من الناس : ستكونون الارادة العامة . فالارادة العامة تتضمن إرادة جميع أعضاء الجماعة ، ولا يمكن ان ننقصها بحيث تصبح ارادة أفراد . ان الأفراد يسعون إلى مصالحهم الخاصة ، وقد يزول الوفاق بين ارادتهم وارادة الجماعة في كل حين .

ان التمثيل فكرة جديدة على الفرنسيين . وعندما دعي مجلس الطبقات كان المندوبون مكلفين بنقل رغبات ناخبيهم إلى الملك . ان فكرة التمثيل بشكلها الخالص ، انما جاءت من انكلترا ، وكان لا بد لفرنسا من ان تمر أول الأمر بسلسلة من التجارب السياسية كي تدرك ما تعنيه فكرة التمثيل من الوجهة الحقوقية . ولكي تترك للشعب ، بشكل ما ، ممارسة السلطة التشريعية ، تطلعت بادىء الأمر الى انهاء الوكالات الالزامية التي كانت تلزم الممثلين برغبات ناخبيهم ، كما فكرت أيضاً بتقليص مهمة الممثلين بحيث لا يخوّلون إلا بصياغة بعض مشاريع القوانين ومناقشتها ، ثم قيل بدعوة الشعب عن طريق الاستفتاء العام للموافقة على مشاريع القوانين هذه أو رفضها . ولكن كان لا بد في النهاية

من الاذعان في المجال العملي ، لترك حق اقرار القوانين إلى الممثلين . ولم يكن ذلك يحول دون بقاء فكرة الدور الذي يقوم به الممثلون قليلة الوضوح في ذهنهم وفي ذهن الشعب معاً .

لقد ظل الشعب على شيء من الحذر ازاء نوابه ، فالجمعية الوطنية ليست هي الأمة في نظره ، اما النواب فقد لبثوا يتساءلون عما إذا كانوا لا شخصيين بما فيه الكفاية ، وعما إذا كانوا جديرين حقاً بتمثيل الارادة القومية ، مدركين انه لا بد لهم من توتر أخلاقي دائم كي يبلغوا المستوى الذي يطلبه منهم الشعب . على ان أولئك الذين لا يبلغون هذا المستوى ، وأولئك الذين شغلتهم مصالحهم الخاصة فاستمروا في إبراز أشخاصهم ، ليسوا أهلاً لتمثيل الشعب ، وسيعزلون لما فيه مصلحة الأمة . هذا هو شعار روبسبير في المؤتمر الوطني .

ومن جهة أخرى كان الشعب يشعر بأنه قد حرم من حقوقه التي استعادها . يقولون ان الشعب هو ذو السيادة ، وهو عادل وطيب ، وقد استولى على الباستيل ، وسفك دمه من اجل نيل حريته ، فكيف لا يكون له الآن سوى حق انتخاب ممثلين كل عامين أو ثلاثة؟ لقد كان كل شيء يدار بالوكالة، وقد وضع الممثلون أمام مهام كلها جديدة ، فهم مسؤولون عن الحرية ، وعن وجود الأمة كلها . وعلى الشعب أمام وضع كهذا أن ينتظر بهدوء حلول الموعد الذي يسمح له فيه بتسمية نواب جدد . يضاف إلى ذلك ان المجالس التي تمثل الشعب لم تكن أثناء الثورة الفرنسية موزعة إلى احزاب سياسية . والتمثيل الشعبي يجب ان يكون واحداً لانه تعبير عن الارادة العامة ، وليس الأمر انتخاب نواب بموجب منهاج سياسي ، وإنما ينتخب النائب لسبب واحد هو الثقة به ، والاعتقاد بقدرته على ألا يضع نصب عينيه إلا مصلحة الشعب ، في القضايا التي ستعرض عليه . ولكن ما الذي يسوّغ هذه الثقة ؟ هل هو أمل النائب في اعادة انتخابه ؟ لا يمكن ان يكون ذلك لأنه كان مقرراً انه ما من نائب انتخب للجمعية التأسيسية يمكن انتخابه في المجلس الذي سيليها ، أي في المجلس التشريعي . وفضلا عن ذلك لم يكن الأمر أثناء الثورة الفرنسية أمر نشاط تشريعي مستمر هادىء ، وانما كان موضوع مهام عاجلة يجب ان تعالج فوراً ، ولم يكن المهم حالياً الاهتمام بما سيكون عند اجراء انتخابات جديدة فيما بعد .

كيف نتوقع في ظروف كهذه ألا يتدخل الشعب وألا يبرز ارادته ذات السلطة المطلقة ؟ ان الشعب ، ان الجماهير الثورية هي التي تراقب النواب في باريس فتصفق لهم أو تلومهم في الشارع وعلى المنابر . انه الشعب الفرنسي بكامله ينتظم في نادي اليعاقبة ، وليس في هذا التنظيم في الحقيقة شيء من الدستورية لكنه يعبر عن السيادة الأصلية والعفوية للشعب الحقيقي .

الأمة ذات السيادة

إذا شئنا ان نوجز مذهب الحقوق العامة الذي تستلهمه الثورة الفرنسية فعلينا ان ننطلق من الفكرتين اللتين يتألف منهما إلى حد ما أساسه النظري : فكرة الالتزام المتبادل والقانوني بين المواطنين ، أي العقد الاجتماعي ، وفكرة ارادة الأمة بمفهومها على انها القانون الأعظم ، أي الأمة ذات السيادة . ولهذه الارادة وحدها ان تقدم للبلاد دستوراً يفوض ممارسة سلطات الأمة إلى وكلاء تسميهم هي . ويقتضى ان نعرف أولاً إلى من توكل ممارسة السلطتين التشريعية والتنفيذية . فالسلطة التشريعية سيعهد بها إلى ممثلين تنتخبهم الأمة ، ويولّى الملك السلطة التنفيذية . اذن فهناك أولاً عقد بين أفراد أحرار متساوين في الحقوق ومن هذا الواقع تتألف شركة ، ولهذه الشركة مصالح مشتركة ، وعليها أن توطد الأمن الداخلي والخارجي ، وان تضمن سير الوظائف العامة الخ . . . ان لها ارادة عامة هي الارادة المشتركة لجميع اعضائها ، فاذا انعقد اجماع الارادات الفردية كانت الارادة العامة تتألف من حاصل هذه الارادات ، وإلا فان الأكثرية هي التي ستمثل الارادة العامة . هذه الارادة العامة توزع المصالح العامة فيكون هناك موظفون وقضاة وجنود ونواب ، ويكون هناك ملك أيضاً بموجب بعض الدساتير . وجميع هؤلاء الأشخاص قد نالوا تفويضاً من الأمة بشكل مباشر أو غير مباشر ، وهم موجودون من أجل الأمة وتابعون لها . أما التنظيم العام لهذه الوظائف ، وتوزيعها ، وتنسيقها أو ارتباط بعضها ببعض ، وتنظيم ادارة الدولة في كل ما تقتضيه فتلك هي مهمة الدستور . عقد اجتماعي ، وسيادة الارادة العامة ، ووكالة منحتها الأمة أشخاصاً مفوضين بممارسة سلطاتها ، تلك هي بنية مجتمع قائم على فكرة الحقوق كما تتصورها الثورة . انها وضع الحقوق العامة

التي اقام روسو نظريتها في العقد الاجتماعي موضع التطبيق . أما درجة القوة الحيوية لكل من هذه الأفكار ، وكذلك محتواها العاطفي ، وفعاليتها ومعناها فانها تتبدل أثناء سير الثورة .

كانت الفكرة الاساسية أول الأمر هي فكرة العقد الاجتماعي . ويبدو ان العقدالاجتماعي يضمن لكل فرد حقه في الاستقلال . وبما أن كل فرد قد التزم باسمه الخاص تجاه الجماعة فان الحقوق العامة والحقوق الخاصة تبدو هنا مرتكزة على مباديء الحق الطبيعي نفسها ، وكأن هذه وتلك من نفس الشعور بالحق ، والروابط التي تربط الآن كل فرد بكامل الجماعة هي روابط مشروعة ، وكذلك بالنسبة للروابط التي توحده بجميع أفراد المجتمع الآخرين . ان علاقة تبادلية في الحقوق والواجبات ، وتضامناً مشروعاً يقومان بين جميع الفرنسيين . ان كل فرد هوجزء من الكل بمحض رضاه لا بالاكراه ، وهذا الكل الذي ينخرط فيه يضمن له حقوقه الخاصة لأنه قائم على الحق . انه المواطن الحر في أمة حرة . وهكذا فان شعور الفرد بانتمائه إلى الأمة بطرق مشروعة ، دونما نيل من حريته ، يرضي شعوره بكرامته كانسان ، ويحدد في الوقت نفسه علاقته بمجموع سكان بلده ويوحده بمواطنيه . ان الأمة هي كلٌّ مشروع يتألف من افراد أحرار بموجب الحقوق ويوحد بينهم عقد بطريقة واحدة .

على انه مهما كان من وضوح هذه النظرية فان الصعوبات تبدأ عندما يراد وضعها موضع التطبيق . فمن المتفق عليه ان الأمة تتكون بمقتضى عقد اجتماعي ، لكن فرنسا أمة من قبل ، ثم ان ابرام هذا العقد هو فعل لا يتجدد متى تم ، وعندما ينعقد العقد وتتحقق وحدة الأمة وتنظم بالدستور ، وحالما توضع نية العقد موضع التنفيذ فانه يبقى في الحقيقة الأساس المشروع للشركة ويستمر في احداث أثره في الشعور الذي يحمله المواطنون بأنهم ملتزمون بعضهم تجاه بعض بسبب مشروع ، ولكنه ينقطع عن كونه عنصراً مؤثراً تأثيراً مباشراً ، ويمكن القول طبعاً بان هذا العقد يتجدد ضمنياً كل لحظة ، ولكن تفوته عندئذ الصورة الحسية والشعور المباشر الذي يتولد من انعقاد العقد .

ويختلف الأمر عن ذلك بشأن الفكره المتكونة عن الأمة ذات السيادة . ففي

وقت معين وظروف معينة وعند دعوة مجلس الطبقات يكون على الأمة ان تمارس حقها في السيادة وان تضع لنفسها دستوراً . وستقوم عقبات ، وهذا أمر لا ريب فيه ، عند البحث في أطر هذا الدستور وفي التوفيق بين حقوق الأمة وحقوق الأفراد وفي التوكيل بممارسة السلطات وتوزيع هذه الممارسة ، لكن فكرة الأمة ذات السيادة تظل حجر الزاوية في الحقوق العامة ، وتظل ارادة الشعب هي القانون الأعظم .

العقد الاجتماعي
والعقد بين الملك والشعب

إذا رجعنا إلى مصادر النظام الحقوقي الذي تبنته الثورة وقعنا أول الأمر على المبدأ الأساسي الذي يقرر ان لكل إنسان حقوقاً بوصفه إنساناً ، وبتعبير آخر ، إن جميع أفعاله مشروعة ما دامت لا تنال من حقوق إنسان آخر ، وينطبق هذا على كل إنسان وبطريقة واحدة . إن البشر أحرار ومتساوون في الحقوق ، وبين هؤلاء البشر الأحرار المتساوين في الحقوق تقوم أكثر العلاقات تنوعاً ، خدمات متبادلة بين الناس ، وهذا التبادل تنظمه عقود ، فيفعل (ا) هذا الأمر من أجل (ب) ، ويؤدي (ب) تلك الخدمة لـ (ا) ، فيلتزمان كلاهما ، بالتزام متبادل ، ولكن لا يجوز أن يمارس أحدهما ضغطاً على الآخر فيرغمه على أن يؤدي له خدمة ، إذ يخرق بذلك واحداً من مبادىء الحق الطبيعي الأساسية ، ونعني به الحرية الفردية . ولكي يظل كلاهما حراً ينبغي ان يكون الالتزام الذي رضيا به بمحض إرادتهما متبادلاً . هذا هو مطلب الحقوق الأول ، بل الشرط الذي تضعه للحياة .

ومع ذلك فإن الفرد ملزم عملياً بسلسلة من الأفعال التي تبدو مناقضة لهذا المبدأ . فالملك يطلب إلى أتباعه أن يطيعوه ، والفرد ملزم بدفع ضرائب وعليه أن يخضع لقوانين معينة ، حتى انه ملزم بذلك تحت طائلة العقاب . ويبدو ان في هذا تناقضاً ، فأنا من جهة ، أقاوم في الحياة الخاصة من يحاول أن يرغمني على القيام بأي فعل ، ومقاومتي هذه مشروعة ، وأنا من جهة أخرى مجبر في الحياة السياسية

وباسم الدولة أن أقوم بأفعال معينة ، فكيف أوفق بين الموقفين ؟ إن مبادىء الحق صحيحة بالنسبة لجميع الناس ، ولا أستطيع أن أقول ذات يوم انه ليس لأحد الحق في إجباري على تنفيذ أمر ما ، وأن أقول في يوم آخر إن باستطاعة الملك وموظفي الدولة إلزامي رغم إرادتي بالقيام بطائفة من الأفعال . وقد يذعن الفرد لأوامر الدولة ، لكن هذا لا يدل إلا على شيء واحد هو ان القوة في جانب الحكومة وليس الحق . والحال انه كان قد تقرر بدقة وباسم الحق أنه لم يكن مسموحاً للقوي في الحياة الخاصة أن يلجأ إلى العنف بأية ذريعة لاكراه الضعيف على القيام بأفعال معينة . فمن جهة إذن تحرم مبادىء الحقوق الخاصة كل إكراه يقع على الفرد ، وتتدخل القوة من جهة أخرى ، فهناك العلاقات بين أفراد ، وتنظمها الحقوق الخاصة ، وعلاقات الأفراد بالدولة ، وتخضع لارادتها المطلقة .

لم يكن سوى حل واحد للخروج من هذا التناقض : هو جعل المبادىء المشروعة في الحياة الخاصة تشمل الحياة العامة والسياسية . فإذا كان من المسلم به في الحياة الخاصة ، من حيث المبدأ ، انه لا يمكن إكراه إنسان على القيام بعمل إلا إذا كان قد قبله بموجب عقد ، فانه لا يجوز للحكومة أيضاً أن تطلب إلى الأفراد القيام بعمل إلا بموجب عقد . وهذه هي المشكلة التي كان قد طرحها فلاسفة الحقوق الطبيعية مثل التوسيوس ، وغروسيوس ، وبوفندورف وتوماسيوس وهوبس ولوك .

كانت الفكرة التي يبدو انها تفرض نفسها أول الأمر هي فكرة عقد بين الحاكمين والمحكومين . فإذا كان على الأفراد أن يطيعوا الحكومة كان لا بد أن يلتزموا بهذه الطاعة بمحض رضاهم ، وعلاقة الناس برؤ سائهم يجب أن ينظمها الاتفاق أيضاً ، فينشأ إذن عقد بين الشعب ورؤ سائه . لكن فكرة العقد الاجتماعي تناقض هذه الفكرة . فمجرد انتماء فرد إلى دولة أو جماعة يفترض سلفاً أنه التزم بعقد إزاء شركائه . ولنأخذ حالة مماثلة في الحقوق الخاصة : شخص أصبح عضواً في رابطة أو في شركة تجارية أو غير ذلك ، فماذا فعل حتى أصبح جزءاً منها ؟ لقد التزم بعقد عينت فيه حقوقه وواجباته كمنتسب . فإذا خطر لشركة من هذا النوع ان تعلن أن فلاناً أو فلاناً من الناس هو أحد أعضائها

دون أن تقدم الدليل على أنه انضم إليها بمحض رضاه فان هذا الاعلان ربما كان باطلاً . وكذلك الحال في الشركة التي تنشئها الدولة ، فهي لا تقوم إلا بمقتضى التزام تعهد به كل فرد من أعضائها . ولكن بمقدار ما يكون مشروعاً إبرام عقد شركة « لا يسلم الفرد فيه نفسه لأحد إذ هو يسلمها للجميع »[1] بقدر ما يكون العقد بين شعب ورئيس ، حيث يلتزم أحد الطرفين بالأمر والآخر بالطاعة ، مناقضاً للحقوق الطبيعية .

ها نحن إذن أمام نظريتين في الحقوق الطبيعية تعمل كلاهما على إضفاء المشروعية على سلطة الدولة عن طريق فكرة العقد ، إحداهما نظرية العقد الاجتماعي والأخرى نظرية العقد بين الشعب والملك . إن العقد الاجتماعي يجيب عن سؤالنا عما هي الأسباب الصحيحة من الناحية الحقوقية والتي باسمها يكون الفرد مواطناً في هذه الدولة أو تلك ، وعلى سؤالنا لماذا كان هذا الفرد فرنسياً وذاك إنكليزياً أو المانياً ، وبتعبير آخر انه يجيب عن سؤالنا عن الأساس الحقوقي للدولة بوجه عام . أما العقد بين الشعب والملك فيجيب من جهة أخرى عن سؤالنا كيف نفسر بأسباب صحيحة من الوجهة الحقوقية ان يكون الفرد من رعية الرؤساء القائمين على السلطة ، ومن واجبه الخضوع للقانون ، وبتعبير آخر ، انه يجيب عن سؤالنا عما هو الأساس الحقوقي للسلطة التي تمارسها الحكومة في الدولة . فالدولة في الحالة الأولى هي رابطة مواطنين : كفرنسا أو انكلترا أو المانيا ، إنها أمة ، وشعب . وهي في الحالة الثانية شكل من أشكال التنظيم : رؤساء ورعايا ، حاكمون ومحكومون ، وحكومة تختلف بحسب البلدان فتكون ملكية مثلاً أو جمهورية . فالفرد مواطن في أمة تارة ، ومن رعايا السلطات العامة تارة أخرى . هاتان هما وجهتا النظر اللتان يمكن أن ننظر بهما إلى الدولة ، وفي سبيل إضفاء الشرعية على كلا النظرتين تقدموا بحجة العقد ، ولقد قيل بإمكان توحيد هذين النوعين من العقد بحيث يقال ان المواطنين قد عقدوا فيما بينهم عقداً اجتماعياً ، ثم التزموا بعقد إزاء من اتخذوهم رؤساء لهم، وبذلك

---

(١) روسو : العقد الاجتماعي . الكتاب الأول . الفصل ٦ .

أخضعوا أنفسهم لحكومة . وكانت هذه ، على سبيل المثال ، وجهة نظر بوفندورف .

لكن روسو يعارض بقوله إن تأسيس حكومة من قبل الشعب لا يمكن أن ينشأ عن عقد ، فلا يمكن أن يكون عقد بين الشعب ومن اتخذهم رؤ ساء له ، ولا يمكن أن يكون هناك سوى التزام متبادل بين مواطنين : هـو العقد الاجتماعي . وهذا العقد يستلزم في الحقيقة أن ينصاع المواطنون لما يقتضيه سير هذه الشركة ، لكن طاعتهم هي من نوع يختلف عن الطاعة الواجبة للرئيس لأن الحكومة التي يطيعونها لا توجد إلا بموجب وكالة ، والسلطات العامة لا عمل لها إلا أن تمارس باسم الارادة العامة السلطة التي ائتمنتها عليها ، وعندما ينضم شخص إلى شركة فان من البديهي ان يلتزم ، في جميع الشؤ ون التي تتعلق بالشركة ، بالخضوع للارادة العامة للأعضاء الذين تتألف منهم . ولنعد إلى مثالنا المأخوذ من الحقوق المدنية ، فعندما انضم إلى شركة أشخاص تشاركوا لبلوغ هدف ما فهذا لا يعني طبعاً أن يكون لي بعد الآن الحق في أن أبت بمفردي في الأمور المتعلقة بهذه الشركة ، كما ان هذا لا يعني أني التزمت تجاه شخص ثالث سأطيعه ، ولا يعني هذا إلا أنني سأنضم في المستقبل إلى بقية أعضاء الشركة التي انتسبت إليها لتقرير الأمور الخاصة بها . وقد تنتخب هذه الشركة لجنة إدارية ولكن هذا لا يعني أنها عقدت عقداً مع أعضاء هذه اللجنة ، وإنما اقتصرت على تعيين عدد من أعضائها مفوضين بتنفيذ مهام معينة ، ويحتفظ مجموع المنتسبين إليها بحق تقرير الأمور المتعلقة بالشركة بشكل عام ، وليس أعضاء اللجنة الادارية رؤ ساء للاتحاد بل هم وكلاؤ ه ومندوبوه . هكذا ينبغي تصور الرابطة التي تؤ لفها الدولة . وقلما يهمنا أن تتألف هذه الشركة من ملايين الأشخاص إذ لا خلاف في ذلك من الناحية الحقوقية ، وسواء أكان الأمر يتعلق بعشرة أشخاص التقوا في جزيرة مقفرة أو بملايين الأشخاص المنتشرين في بلد واسع فان المبادىء الحقوقية التي يمكن أن يستشهدوا بها واحدة .

إن الشركة التي تؤ لفها الدولة تقوم على مبدأ هو ان كل فرد ملزم بالخضوع لقرارات الارادة المشتركة في الأمور المتعلقة بالشركة ، ولكن صفته كشريك تعطيه

بالمقابل الحق في المساهمة في هذه الارادة أي حق التصويت . وإذا عهدت الشركة فيما بعد ببعض الأعباء إلى عدد من أعضائها فهذا لا يلزمها تجاههم . ومن البديهي أن الفرد يجب ان يذعن للتدابير التي يتخذها وكلاء الشركة ، ولكنه إذ يفعل ذلك إنما يفعله لأنه يكون قد ساهم في القرار الذي اتخذته الشركة بتفويضهم السلطة الضرورية للقيام بهذه الأعباء، ويظل لمجموع الأعضاء حق التقرير في النهاية . إن وكلاء الشركة تابعون للارادة العامة ولكن ما دامت التدابير التي يتخذونها موافقة لهذه الارادة فعلى الفرد أن يخضع لها .

هكذا يزيل روسو الثنوية بين العقد الاجتماعي والعقد القائم بين الشعب والملك . والحق ان الفرد في الدولة خاضع للسلطات العامة ، وهو ليس سيد نفسه فيما يتعلق بالقضايا العامة ، فلا يستطيع أن يفعل ما يشاء ، فقد التزم بالتزامات معينة بموجب عقد . ولكن تجاه من التزم بهذه الالتزامات ؟ هذا هو السؤال كله . وقد رأى بعضهم أنه التزم تجاه رئيس وتجاه السلطات . ويجيب روسو بقوله : كلا ، انه لم يلتزم إلّا تجاه الجماعة التي انضم إليها ، وهذا الانضمام يستتبع بالضرورة وجوب خضوعه لمقررات الارادة العامة ، وكذلك الحال بالنسبة لكل فرد من مواطنيه . هكذا تنشأ جماعة ، وشعب ، ودولة ، ويقوم ترابط بين الأفراد وتقوم بينهم في الوقت نفسه تبعية . ولكن ما هو دور الحكومة والملك والموظفين في هذا كله ؟ انهم وكلاء المجتمع والأمة ، وبهذه الصفة يستطيعون أن يطلبوا إلى الأفراد الخضوع لأوامرهم لأنهم يظلون ، فيما يخصهم ، خاضعين لمجموع الأمة . ومن شأن العقد بين الشعب ورؤسائه أن يسبغ المشروعية على حالة خضوع الفرد للدولة ، وان يقدم أساساً حقوقياً لسلطات الحكومة . غير أن الأمر هنا يدور حول مسألتين مختلفتين ، فخضوع الأفراد للارادة العامة هو بحكم تعريفه مفروض في كل عقد اجتماعي أحسن فهمه ، وبالمقابل فان الاساس الحقوقي لسلطات الحكومة ليس عقداً وإنما هو وكالة نظمتها الأمة . وقد استوحت الثورة الفرنسية فكرة العقد الاجتماعي وفكرة حكومة عن طريق الوكالة كي تقيم المجتمع الجديد .

سيادة الدولة
المطلقة أو النسبية

خلقت فكرة العقد الاجتماعي شخصاً اعتبارياً جديداً وطرفاً جديداً من أطراف الحق . ان للمجتمع حق اتخاذ المقررات بشأن الفرد . وكنا قد انطلقنا من فكرة أن للفرد حقوقاً ، واجبنا عن السؤال القائل : من الذي يملك حقوقاً ، بقولنا : إنه الفرد ، فهو مالك ، ومن حقه ان يطلب من مواطنيه بعض الخدمات بموجب عقد . أما الآن فالبحث يتعلق بحق خصت به جماعة لافرد . ولنعد إلى مثالنا المأخوذ من الحقوق المدنية لنرى ان نقابة ما أو جمعية تكتسب أموالاً وتتخذ المقررات بشأن أموالها هذه ، فمن البديهي ان كل واحد من أعضائها يجب أن ينصاع لهذه المقررات ، ولا يسعها أن تقبل من أحد أعضائها أن يقول : أما أنا فاني غير موافق على هذا القرار أو ذاك ، وليفعل الآخرون بحصتهم من رأس المال ما اتفقوا على فعله ، أما فيما يخصني فإني سأتصرف بحصتي كما أشاء . ومن البديهي أن عليه الخضوع للقرار الذي يتخذه مجموع أعضاء الشركة بشأن رؤوس الأموال التي تحت تصرفها ، وليس له إلا حق واحد هو حق ضم صوته إلى أصوات الآخرين حول كيفية استعمالها .

وكذلك الحال في الشركة التي يؤلفها مواطنو الدولة بأجمعهم . ولنفرض ان الدولة أو إحدى البلديات باشرت في شق طريق ، فمن البديهي أن ليس لكل فرد من أعضائها أن يتصرف كما يشاء بجزء من هذه الطريق ، وهذا ينطبق كذلك على جميع المنشآت العامة ، وإدارة العدل ، والجيش ، الخ . . . فهناك إذن حقوق لا يمكن أن تخص بها إلا جماعة حقوقية ؛ والمجتمع في تصورنا إياه على انه كلّ لا يتجزأ هو شخصية اعتبارية .

هذا الشخص الاعتباري الجماعي نتصوره كشخص اعتباري فردي . فإذا قلت أن الفرد حر ، في نطاق حقوقه ، في أن يفعل ما يريد وفي ألا يفعل ، فكذلك الأمر بالنسبة للشركة ، فالشركة تتصرف بصورة غير محدودة بما يدخل في دائرة حقوقها ، وإلى هذه الدائرة يؤول كل ما يتعلق بالمصلحة العامة لمجموع

الأفراد ، كإدارة العدل ، والتعليم ، والأمن الداخلي والخارجي . فكما ان للفرد السيادة في دائرة حقوقه ، كذلك للأمة سيادتها في دائرة حقوقها . هذه نظرية سيادة الأمة . فإذا نظرنا إلى الأمة على أنها كلّ فانها طرف للحق جماعي تتمتع بحق غير محدود في اتخاذ جميع التدابير التي تريدها بشأن المصلحة العامة ، وعلى كل فرد أن يخضع ، فيما يتعلق بالمصلحة العامة ، لمقررات الأمة التي هي ذات سيادة بالنسبة إليه . وإذا كانت الحقوق الفردية قد أعلنت باسم الارادة الحرة لكل مواطن في المجتمع فان الحقوق الجماعية تعلن باسم الارادة العامة ذات السيادة .

لم تكن نظرية الشعب ذي السيادة جديدة . ولكن لو اننا انطلقنا من الفكرة القائلة إن الشخص الذي وُلّي رئاسة الدولة كان قد حصل على حقوقه من الشعب الذي كان قد تنازل له عن حقوقه ، فان اقرار حقوق الشعب المطلقة وسيادته المطلقة معاً لن يؤدي إلا إلى إضفاء المشروعية على سلطة الملك المطلقة ، الملك المستبد الذي نقلت إليه هذه السيادة . وبما أن الشعب لا يستطيع أن يحكم بجمهوره كما أوضحنا فانه لا بد له من التخلي عن سيادته الأصلية إلى الملك . هذه النظرية التي وضعها بودان عبر عنها هوبس أكمل تعبير . لكنها نظرية لم يكن في وسع روسو ورجال عصره أن يقبلوا بها ، فالشعب ، كما يقول روسو ، لا يمكن أن يتنازل عن سيادته ، ولا يمكنه التخلي عن حريته ، وإن سيادة الشعب خالدة لا تزول ، ولا يمكن أن تنقل إلى أحد ، وإن شأن الشعب كشأن الفرد ، لا يمكنه التخلي عن حريته والتنازل عن حقوقه إلى شخص آخر بدون أن يصبح عبداً . إن الشعب ذو سيادة ، ويبقى ذا سيادة .

ويصرح روسو في الوقت نفسه بأن سيادة الشعب هذه غير محدودة وغير قابلة التحديد . وقد رأينا أن للشركة سلطة مطلقة ضمن دائرة حقوقها الجماعية ، ولكن إلى أين تمتد هذه الدائرة الجماعية بالنسبة لدائرة الحقوق الفردية ، أي بالنسبة للحقوق الخاصة بكل فرد ؟ ففي المثال المأخوذ من الحقوق المدنية والذي استعنّا به آنفاً ، ليس من حق لأي من أعضاء الشركة ، فيما يتعلق برؤوس الأموال المشتركة ، سوى حقه في أن يؤخذ رأيه كسائر الأعضاء في طريقة استعمال هذه الأموال ، فليس في وسعه أن يكون حر التصرف بحصته من رأس

المال ، ولكنه يملك ، فيما عدا هذه الحصة ، أموالاً خاصة به لا تستطيع هذه الشركة أن تقرر بشأنها شيئاً . وهو كعضو في الشركة ملزم بقبول التدابير المشتركة التي تتخذها الشركة في الأمور المتعلقة بها ، أما فيما عدا ذلك فان له مصالحه الخاصة التي له حرية إدارتها كما يشاء ، فهو يملك دائرة حقوق فردية إلى جانب مساهمته في دائرة الحقوق الجماعية ، فهو إذن خاضع من جهة لمقررات الشركة كعضو فيها ، وهو من جهة أخرى مطلق الحرية ، كشخص مستقل ، في التصرف بأموره الخاصة كما يطيب له .

كذلك الأمر بالنسبة للمواطن في الدولة إذ يساهم في المصلحة العامة ويعنى بمصالحه الخاصة معاً ، فهو يساهم من جهة في التكاليف العامة ويتمتع بحماية الجماعة ، ويستفيد من المؤسسات الجماعية ، ويكون له في الوقت نفسه حقله الذي يفعل به ما يريد ويستثمره على هواه . غير ان السؤ ال كله يقوم من جهة على معرفة المجال الذي تمتد إليه المصلحة العامة ودائرة الحقوق الجماعية ، وتمتد إليه من جهة ثانية المصلحة الفردية ودائرة الحقوق الفردية . فأين يمكن أن نرسم الحد الفاصل بين المصلحتين ؟ لنفرض مثلاً ان الجماعة في خطر ، فهي تطلب من المواطن أن يضحي بملكه وحتى بشخصه ، فهل لها الحق في ذلك ؟ وهل يجوز للفرد أن يقول : ان واجباتي نحو الجماعة لا تصل إلى هذا الحد ، وان الجماعة تتعدى على دائرة حقوقي ؟ يقتضى إذن معرفة ما إذا كان هناك حد لمطالب الجماعة إزاء أعضائها . ويجيب روسو بقوله : كلا ، ليس من حد لهذه المطالب ما دامت مصوغة بقوانين صحيحة بالنسبة لجميع المواطنين على السواء . ولكي نفهم نظرية روسو هذه لا بد من العودة إلى تصوره للحالة الاجتماعية . فمنذ أن ينضم الفرد إلى مجتمع ما تبدأ بالنسبة له حياة جديدة ، فينتهي انطواؤه على نفسه ، ويغدو بكليته ملكاً للمجتمع ، ولا تعود حياته إلاّ جزءاً من حياة الجماعة . ذلك أن هناك نهجين للحياة : النهج المتبع في الحياة الطبيعية حيث يعيش الانسان لنفسه كلياً وينعم بحريته الطبيعية ، والنهج الذي تقتضيه الحالة الاجتماعية حيث لا يكون الانسان إلا جزءاً من الكل فيدخل الفرد في الحالة الاجتماعية بكل ما يملك ويهب الجماعة شخصه كاملاً ، فلا يحيا منذئذ إلا كعضو في الجماعة التي

يعطيها حقاً عليه غير محدود ، ولا يظل من مجال لاحتفاظه بحق أو بمصلحة مستقلة قد تصطدم بحدودهما سلطة السيادة . ولا يجوز القول انه ، من جهة ، عضو في مجتمع ومواطن في أمة ، ومن جهة ثانية انسان مستقل متمتع بحقوق ومدافع عن مصالح ليس للمجتمع عليها أي حق . انه ليس سوى عضو في المجتمع وجزء منه ، ولا مساهمة له من بعد إلا في دائرة الحقوق الجماعية .

ليس من حد لسيادة الشعب سوى حد واحد هو القانون . فالقانون عام بحكم مصدره وموضوعه ، وهو ينشأ عن الارادة العامة ويقرر تدابير تتعلق بالجماعة كجماعة ، ولا يمكن للقانون أن ينص مثلاً على أن يحظر على فلان وفلان من الناس أن يفعل هذا الأمر أو ذاك ، ولا يمكنه أن يقول سوى : ان هذا الفعل ممنوع ، ان فعل هذا الأمر أو ذاك محرم بشكل عام . وهذا التحريم في القانون يجب أن يسري على الجميع لا أن ينطبق على شخص معين باسمه . ولما كانت سيادة الشعب تعبر عن نفسها بما تصدره من قوانين فانه يستحيل أن يكره الفرد على التزام لا يكون مفروضاً ، في وقت معاً ، على جميع أعضاء المجتمع الآخرين . فالمجتمع لا يستطيع مثلاً أن يصادر ملك شخص ، ولكن من حقه إصدار قوانين مقيدة تجرد الأفراد من أملاكهم كلها أو بعضها ، وتقيد الملكية الخاصة أو تلغيها .

إن مثل هذا التعريف لسيادة الشعب يستدعي ألا تكون هناك سوى دائرة حقوق جماعية وأن تنقل جميع حقوق الفرد إلى المجتمع . وهذا ينجم عن العقد الاجتماعي الذي يستلزم أن يتخلى كل مواطن عن جميع حقوقه إلى المجتمع الذي منحه المواطن حقوقاً عليه لا حد لها . ويبدو اننا نقع هنا في تناقض تام مع مبادىء الحقوق التي كنا قد استندنا إليها لاستنباط الحقوق العامة من الحقوق الطبيعية . ان للفرد ، بوصفه فرداً ، حقوقاً طبيعية ، انه حر بحكم طبيعته ، وها نحن يقال لنا الآن انه لا تبقى له في الحالة الاجتماعية حقوق بوصفه فرداً ، بل تبقى له فحسب حقوقه كجزء من مجتمع يجمع بين جنبيه حقوق المواطنين جميعاً . ويعارض روسو ذلك بقوله ان الانسان يظل ينعم بحريته الطبيعية ما دام في حالة الطبيعة ، ولكنه منذ اللحظة التي ينضم فيها إلى المجتمع ويعقد العقد الاجتماعي

يتخلى عن حريته الطبيعية ويلتزم بالخضوع لجميع التدابير القانونية التي ستتخذها الارادة العامة . ولكن لئن كان الفرد يتخلى في الحالة الاجتماعية عن حريته الطبيعية فانه لا يلتزم تجاه شخص بل تجاه الجماعة دون غيرها ، ويصبح جزءاً لا يتجزأ منْ هذه الجماعة ، ولا تظل إرادته إلا جزءاً من الارادة العامة ، فيساهم في إعداد قوانين يخضع لها . فالفرد في الحالة الاجتماعية يتمتع بنوع من الحرية جديد هو ألا يخضع إلا لمقررات الجماعة وألا ينصاع لارادة أي فرد .

هناك كما نرى حالتان حقوقيتان في رأي روسو . ففي حالة الطبيعة يكون للبشر حقوق بوصفهم أفراداً ، وهم إنما يعقدون العقد الاجتماعي وهم يمارسون هذه الحقوق الفردية . ولكن بمجرد أن يعقدوا هذا العقد الاجتماعي ترتدي حقوقهم طابعاً آخر ، فيساهم الفرد في الحقوق الجماعية ، ومن حقه المساهمة في المقررات التى تتخذها الدولة ، ومن واجبه الخضوع لها . وكان له في الأصل حق التصرف بذاته بشكل غير محدود ، أما وان للمجتمع الآن حقاً غير محدود في اتخاذ جميع القرارات التي تتعلق به في جملته ، فان الحق الوحيد المتروك للفرد هو ان في وسعه إبداء رأيه في القرارات التي ستتخذ بشأن الجماعة ، أسوة بسائر مواطنيه . وكيما يكون مجتمع ما مبنياً على الحقوق ينبغي أن يمارس الأعضاء المنتمون إليه حقوقهم الطبيعية ، وهذا ما يفعلونه إذ يعقدون العقد الاجتماعي ، ولكن منذ أن يقوم هذا المجتمع تتغير طبيعة حقوق المواطنين فلا يعودون يتمتعون بحريتهم الطبيعية .

لقد تبنت الثورة الفرنسية بوجه عام الجزء الأول من هذه النظرية ، لكن أغلبية رجال ١٧٨٩ لم يقبلوا أن يُلزَم الفرد ، بدخوله في الحالة الاجتماعية ، بالتنازل عن حقوقه الطبيعية ، فلا يمكن الانسان ، في رأيهم ، أن يتنازل بأي سبب عن حقه في الحرية . ان هذا الحق لا يُقبل التنازل عنه ، فهو ملازم لطبيعة الانسان ، وهو حق أبدي ، وهو في كل إنسان كلٌ لا يتجزأ ، ولا يمكن أن يخرقه إنسان حتى ولا الشخص الجماعي الذي تمثله الدولة . وكان روسو يرى أن الفرد يكتسب في الدولة نوعاً من الحرية جديداً هو الحرية المدنية أو العقدية التي قوامها ألا يطيع إلا القوانين . ويردون عليه بقولهم يا لها من حرية عجيبة ، حرية الطاعة

لقوانين تنال من حرية الانسان الطبيعية ، وإذا كانت الحقوق ملازمة لطبيعة الانسان فلا يمكن التنازل عنها ، وتبقى صحيحة في الحالة الاجتماعية صحتها في حالة الطبيعة . وسواء أعاش الانسان وحيداً أم عاش في جماعة فانه يبقى حراً .

وإذا كانت هذه الحقوق معطى أولياً وأصلياً فان واجب المجتمع هو حمايتها . وهكذا ينشأ تصور للدولة التي سبب وجودها هو حماية الحقوق الفردية وتمكين أعضائها من التمتع بحقوقهم تمتعاً تاماً هادئاً . والحقوق الفردية تبين واجبات سلطة الدولة وحدودها ، هذه الواجبات والحدود التي إذ ترتكز على هذه الحقوق لا تمارس إلا من أجل صيانتها . ان المجتمع لم يمنح الفرد الحقوق الطبيعية ، فهي موجودة قبله ، وليس من شأن القوانين أن تمنح حقوقاً بل أن تحمي الحقوق الموجودة فحسب ، والغاية الوحيدة من دستور الدولة هي ضمان حقوق الانسان ، ولهذا وجب أن يسبق كل دستور إعلان لحقوق الانسان ، لكي يصاغ بوضوح الهدف الذي أنشئت السلطة التشريعية ونظمت بمقتضاه .

لكن رجال ثورة ١٧٨٩ ليسوا أول من تصور الدولة على هذه الصورة ، فقد سبقهم لوك إلى ذلك فقرر من قبل أن للأفراد بحكم الطبيعة حق التمتع بالحرية وبملكيتهم ، وليس من شأن أي دولة أن تمنحهم هذا الحق أو تحرمهم إياه ، فهم ملاكون أحرار تجمعوا وأنشأوا مؤسسات وهدفهم حماية حريتهم وملكيتهم ، وقد يكون منافياً للطبيعة إذن ، في أي حال من الأحوال ، ان تنال هذه المؤسسات من حرية الأفراد وملكيتهم ، لأنها بذلك تناقض الغاية التي أنشئت من أجلها .

نحن إذن أمام تصورين للدولة مختلفين ، تصور هوبس وتصور روسو من جهة ، وهما على ما بينهما من تباين في تعريف صاحب السلطان ، يعلنان أنه ذو سلطة على الفرد مطلقة ، ومن جهة أخرى تصور لوك وخلفائه ، الذي يحدد سلطة الدولة بحقوق الفرد المقررة من قبل ، أعني الحرية وحق الملكية اللذين لا يمكن للدولة أن تنال منهما . وتحاول فلسفة الثورة الفرنسية التوفيق بين هاتين النظريتين ، فهي تقبل ، كما يرى روسو ، أن تكون السيادة لمجموع أعضاء المجتمع ، أي للارادة العامة ، لكن ذلك لا يحول دون أن تكون للفرد حقوقه كما

هي مقررة في إعلان حقوق الانسان والمواطن ، ويجب ان تكون حماية هذه الحقوق الهدف الوحيد للقوانين التي يقرها المجتمع ، فإذا اقتضى الأمر اتخاذ تدابير حماية مشتركة لصيانة حقوق الأفراد فمن البديهي أن كل فرد منهم لا يستطيع المساهمة فيها إلا بوصفه جزءاً من المجموع ، وأن عليه أن يخضع للمقررات التي تتخذ بصورة مشتركة ، ولكن بما أن هدف هذه المقررات حماية الحرية والملكية الفرديتين فان خضوعه هذا ما هو إلا خضوع لتدابير تتعلق بمصلحته الخاصة وبدائرة حقوقه الخاصة . إذن يكون لدينا من جهة ، الدائرة الجماعية للحقوق وتشمل كل ما هو ضروري لضمان حرية مشتركة لجميع دوائر الحقوق الفردية ، ومن جهة أخرى دوائر الحقوق الفردية التي تحميها الدولة ، وكل فرد هو عضو في مجتمع بهدف حماية حقوق كل فرد آخر .

كان يعتقد انه بهذا الشكل يتم الاقلال من التناقض بين حرية الفرد الطبيعية وسيادة المجتمع . وقد قيل أول الأمر : ما دام الفرد قد انضم إلى المجتمع بمحض رضاه فان حرية إرادته تظل سليمة داخل الارادة العامة . غير ان هذا لم يكن كافياً ، فالمجتمع ، بحسب تعريفه ، يجب أن يكون موضوعه حقوق الأفراد ، وكان بعضهم يرى فضلاً عن ذلك أن هذه الناحية يجب الافصاح عنها في العقد الاجتماعي . فكل فرد قد التزم بأن يطيع الارادة العامة لمجتمع هدفه أن يضمن له ، كما يضمن لسائر مواطنيه ، ممارسة حقوقه الفردية . هذا هو الشرط الذي يمكن فيه لفكرة الحق أن تتحقق في المجتمع بصورة كاملة . إن المجتمع ، بحكم منشئه الذي هو عقد متبادل بين أعضائه ، وبحكم مؤسساته وبنيته ، إنما يقوم على الحقوق . والارادة العامة هي السلطة العليا ، وهي التي توزع الوظائف العامة وتبقيها تابعة لها ، وهي التي تحقق الحقوق من أجل الهدف الذي تسعى إليه والذي ليس سوى ضمان حرية الفرد في ممارسة حقوقه جميعاً . إن أساسها الحق وغايتها الحق .

الفصل التاسع

الخاتمة

إذا حاولنا في ختام هذا البحث أن نجد لفلسفة الثورة الفرنسية مكاناً في تطور الأفكار الفلسفية عبر التاريخ ، رأيناها تمثل مركَّباً بين نظريات للحق الطبيعي أقدم منها ، ومبادىء حملها إليها القرن الثامن عشر . فقد سبق لفكرة الحق الطبيعي أن ظهرت لدى بعض الشعوب الأكثر تطوراً في العصور الوسطى ، حيث نشأ شعور بالحاجة إلى إنشاء قواعد حقوقية تعلو جميع قواعد الحق الوضعي التي قررها البشر ، فكان لا بد من وجود حق يريده الله ، حق إلهي ، هو الحق الطبيعي . انه حق طاعته واجبة على البابا والامبراطور وجميع البشر مهما كانت لهم من سلطة . هذه النظرية في الحق الطبيعي الذي هو أسمى من كل حق وضعي قد استمرت في النمو في القرنين السادس عشر والسابع عشر . فالعقل يجد في بداهة منطقه الخاص مبادىء الحق الطبيعي ، وان الشعور بما هو عادل أو ظالم هو نفسه في العالم أجمع ، وهو ليس حكماً صحيحاً هنا أو هناك في هذه المصادفة أو تلك . إن مبادىء العقل تصل إلى أبعد من هذا ، وأحكام العقل شاملة ، ويحتج في ذلك بما جاء به شيشرون والرواقيون . إن الانسان ، وقد أصبح يشعر باستقلاله ، يلاقي في أعماق ذاته مبادىء بديهية ومقبولة لدى جميع الناس هي النور الطبيعي الموجود في كل فرد . فهناك إذن ـ إذ هكذا يمكننا فهم تصور الحق الطبيعي ـ مبادىء حقوقية شاملة لا جدال في بداهتها . وهذه المبادىء ، بحسب نظرية الحق الطبيعي ، إنما وجدت مع بنية العالم العقلانية ، وفيها يجد الانسان شيئاً من التنظيم الشامل يشرف عليه العقل ، ويجب ان تبحث مبادىء الحق ، وهي مشروعة في مختلف البلدان ، من ناحية عقلانيتها في ضوء مبادىء الحق الطبيعي . ويجعل أصحاب نظريات الحق الطبيعي من حقوق الفرد نقطة انطلاق لهم ، فيسعون إلى فهم مبادىء الحق بشكل يتيح العثور عليها في كل انسان . ويحاولون تحديد الشعور الفطري لدى الانسان ، بصرف النظر عن كل حق وضعي ، كما يحاولون إدراك ماهية شعور الفرد بتملكه حقوقاً لا يمكن لأحد أن يسلبه إياها ، هذا الشعور بالثورة على كل إكراه . في هذا السياق من الأفكار تهيأت أفكار الحرية والمساواة وإعلان حقوق الانسان .

ولكن في الحق الطبيعي نفسه لا تنمو أشكال حقوقية جديدة . وإنما يدور

البحث حول الشعور بالحق الذي تكوّن بالتّماس مع قواعد الحق الوضعي النافذة في الحياة المدنية وتجري المحاولة لفهم هذه القواعد في ضوء مبادىء العقل ، ولايجاد أسس لها ذات مدى عام ، ويؤخذ كمعطى في هذا الشأن تنظيم الحياة البورجوازية على الرغم من جميع العيوب التي تبديها من الناحية الحقوقية ، فالملكية مثلاً تستند إلى بعض الحقوق المشروعة ، فالبحث فيها يقتصر على جعل التشريع الذي ينظمها عقلانياً . والسؤال الذي يطرح في إزاء الحقوق المدنية النافذة ليس هو سؤالنا : كيف لنا أن ننشىء حقوقاً مدنية قائمة على مبادىء الحق الطبيعي ؟ بل هو : كيف يمكن لنا أن نجعل حق الملكية متفرعاً عن مبادىء عقلانية ؟

يبدو الحق الطبيعي إذن للوهلة الأولى وكأنه محاولة لفهم مبادىء الحقوق المدنية من وجهة نظر فلسفية ، وجعلها عقلانية . ولكن لم يكن حتى الآن من مجال للبحث بصراحة في إنشاء حقوق مدنية جديدة، ولن يُطلب إلا فيما بعد أن يكون الحق الوضعي مبنياً على مبادىء الحق الطبيعي وأن تزال منه جميع الأنظمة التي لا توافق العقل .

لكن الأمر على خلاف ذلك في العلاقة بين الحق الطبيعي والحقوق العامة ، إذ لم يكن في الحقوق العامة قواعد حقوقية مستقرة يمكن أن نحاول استنتاجها من مبادىء عقلانية ، وعلاقة الحق الطبيعي بالحقوق الخاصة هي من نوع آخر يختلف عن علاقته بالحقوق العامة ، فكانت المسألة كلها تقوم في مجال الحقوق المدنية على جعل مبادىء هذه الحقوق عقلانية ، أما فيما يتعلق بالحقوق العامة فكان لا بد من التساؤ ل عن كيفية إمكان تأسيسها على الحق الطبيعي . وكان هناك طبعاً أشكال من التنظيم السياسي قائمة ، من ملكيات وجمهوريات ولكن ما من شكل حقوقي حسن التحديد . ولئن كان الملك ، في دول عدة ، يجمع في شخصه كل السلطات ، وكان قد اغتصب من طبقة النبلاء ما كان في يدها منها فذلك لأنه كان قد انتصر عليها في معركته ضدها ، لا لأنه قد ربح دعوى أو أن الناس أقروا له بحق ممارستها . وهل للملك أن يمارس سلطة عليا بلا قيود ؟ هذه المسألة لن يمكن إيجاد حل لها في مبادىء حقوقية مستقرة كما كان الحال في الخلافات التي

يثيرها حق الملكية . وبناء على ذلك ندرك لماذا يمكن للحق الطبيعي أن يتدخل بطريقة أخرى في الحياة السياسية ، وأن يصبح أكثر ملاءمة للظرف ، أثناء الثورة الفرنسية ، مما كان يمكن أن يكون عليه في الحياة المدنية . إن البرلمان في انكلترا ينازع الملك في السلطة المطلقة ، فإلى جانب من يكون الحق في هذا الصراع ؟ إلى جانب البرلمان أم الملك ؟ هذه مسألة كان يمكن محاولة حلها بموجب الحق الطبيعي ، وهكذا ، على سبيل المثال ، انتهى الأمر بمذهب سيادة الشعب إلى أن يفرض نفسه أثناء الثورة الانكليزية .

فالحق الطبيعي إذن إنما يجد في باب الحقوق العامة تعبيراً عن ذاته في تطور التاريخ ، وفي هذا المجال يمكن له أن يكون خلاقاً وأن يصنع ثورات ، وفي هذا المجال يمكن التساؤل عما إذا كان سيغدو من المستطاع البحث ، من زاوية الحقوق ، في علاقات بشرية لم يكن يحددها حتى الآن سوى العنف . وستجري أول الأمر محاولة لجعل أساس قانوني لأشكال من الدولة معمول بها ، أو لمطالب حزب ما ، ويسعى علماء في الحق الطبيعي إلى أن يفعلوا ذلك بشأن الملكية المطلقة أو الدستورية ، وبشأن مطالب الشعب ، أو البرلمان ، أو بشأن الجمهورية . ومهما كان في بياناتهم من تناقض فان في هذه النظرة إلى الأمور ، من زاوية الحق الطبيعي ، عنصراً ثورياً . وبما أنها تجهد في استنباط قواعد الحق من مبادىء حقوقية شاملة تمتّ إلى العقل ، بدلاً من سعيها إلى إدراك قواعد حقوقية مستقرة من مصادرها فانها تؤدي بشكل طبيعي إلى تصور دولة قائمة على الحق ، أي على العقل ، وهذا ما سيحدث أثناء الثورة الفرنسية ، ففي مطلع الثورة كان السعي عملياً أول الأمر إلى الاكتفاء بمعطيات التاريخ . إن فرنسا دولة ملكية ، فكيف يمكن للملك البقاء في المركز الذي يشغله في الدولة دون أن تنتهك مبادىء الحق الطبيعي ولو قليلاً ، وسيصل الأمر فيما بعد إلى الاقرار بأن الملكية منافية لهذه الحقوق ، وحينئذ سيكون مدار الأمر إعطاء الدولة شكلاً يقوم على الحقوق الطبيعية دونما اكتراث بالمعطيات التاريخية . فما هو السبيل إلى تأسيس دولة انطلاقاً من فكرة الحق ؟ عندما اقتصرنا ، بوحي من الحق الطبيعي ، على إرجاع قواعد حقوقية مقررة إلى مبادىء عقلانية ، فاننا قد لبثنا في المجال النظري ،

ولكن عندما راح الأمر يدور حول تحقيق مبادىء الحق باستيحائنا مبادىء عقلانية على غرار ما حدث في الحياة السياسية ، فان الحاجة إلى إحياء الحقوق الطبيعية راحت تفرض نفسها بنفسها . وهكذا أخذ الحق الطبيعي طابعاً ثورياً ، فلم يعد العقل يقتصر على الاستنباط وعلى التماس المسوّغات بل أصبح عملياً وبنّاءً .

إن لدى فلاسفة الحق الطبيعي إذن معطيين هما فكرة حق عقلاني شامل من جهة ، والمثال الذي تقدمه الحقوق المدنية المعمول بها من جهة أخرى . وقد بدأوا يتأملون في المبادىء الحقوقية التي تتخذ أساساً للحياة المدنية ، وتساءلوا كيف يمكن تصورها بحيث تكون موافقة للعقل ومقبولة لدى جميع الناس ، وواجهوا مبادىء كمبدأ الملكية والعقد وغيرهما . والحق ان هذه المبادىء لم تكن مطبقة في مختلف القواعد الحقوقية المعمول بها ، ولكن لم يكن الأمر يتعلق حتى الآن إلا بمسائل نظرية ، علماً بأن الحقوق الرومانية قدمت لهم خير مثال على التطبيق الدقيق لبعض المبادىء الحقوقية .

إن ما تم الوصول إليه حتى الآن هو أن المبادىء المتخذة أساساً لحق الملكية أو لحرية التعاقد وغيرهما هي مبادىء عقلانية مقبولة لدى جميع الناس . ولن يتم إلا فيما بعد الوصول إلى نتيجة وجوب استيحاء هذه المبادىء أيضاً في ميدان الحقوق العامة بناء على الصفة العقلانية الشاملة لهذه المبادىء . وقد تساءل الفلاسفة كيف يمكن تطبيق مبادىء الحق المقبولة في الحقوق المدنية على الحياة السياسية التي لم تكن الحقوق تنظمها حتى الآن ؟ فأخذوا على سبيل المثال فكرة العقد ، كما نفهمه بين الأفراد ، وتساءلوا كيف يمكن اتخاذه أساساً لايجاد حقوق عامة . وحاولت نظريتان متقابلتان حل هذه المسألة : نظرية عقد معقود بين الشعب وأشخاص جعل منهم رؤساء ، ونظرية العقد الاجتماعي ، وكلا النظريتين تسعى إلى أن تقيم على الحقوق وحدة الجماعة التي تؤلفها الدولة وكذلك السلطة التي تمارسها . فما هو سبب وجود الدولة ؟ وكيف للدولة أن تجعل وجودها مشروعاً ؟ لقد تصوروا الدولة على أنها وحدة جماعة ، وشركة بين مواطنين . وفي هذا الباب أيضاً يمكن العثور في الحياة المدنية على أمثلة من الشركات المؤسسة على الحقوق ، فلكي يحقق المواطنون أغراضاً معينة يتجمعون

بطرائق عدة ويجدون دوماً أشكالاً جديدة لجمعيات قائمة على الحقوق . وتتحدد علاقة الارتباط التي يكون فيها الفرد تجاه الجمعية التي ينضم إليها بطريقة متنوعة جداً . وباستيحاء هذه الأمثلة نصل إلى نتيجة هي أن الدولة يمكن تصورها هي أيضاً كجمعية مواطنين أساسها الحقوق . وعندما نتساءل من بعد كيف تسوّى مسألة العلاقات بين الأفراد والمجتمع الذي ينتمون إليه فاننا نلاقي من جديد في الحقوق المدنية الأشكال الحقوقية الممكن احتذاؤها ، فيمكن القول أن الفرد إما أن ينضم إلى وحدة الجماعة التي تؤلفها الدولة ، بجسده وأمواله ، بكل ما يملك وبكل كيانه ، وإما أن يحتفظ ببعض الحقوق التي ليس للمجتمع عليها أي سلطان . وهكذا نصل من جهة إلى مذهب سيادة الشعب المطلقة ، ومن جهة ثانية إلى مذهب سيادة الشعب المحدودة .

إن مذهب سيادة الشعب المطلقة يفضي إلى نتيجة هي أن المجتمع في إزاء حقوق المواطنين الفردية مركزاً حقوقياً مستقلاً ، فالمجتمع ، بالنسبة للأفراد ، مؤسسة ليست مستقلة فحسب ، وإنما لها عليهم حقوق . وتختلف الدولة عن الشركات الخاصة التي لا تدير إلا جزءاً من مصالح أعضائها في أنها مؤسسة تضم كل مصالح مواطنيها فرادى ومجتمعين ، وبما أننا نتصور الدولة شركة شارك فيها جميع المواطنين بجميع أموالهم فان على كل فرد أن ينقل إلى هذه الشركة جميع حقوقه ، وينجم عن ذلك أيضاً أنه لا يمكن أن يكون إلى جانب الدولة أية شركة مصالح أخرى ، إذ أن الدولة تمثل وحدة جميع المصالح ، وانه إذا وجدت شركات خاصة فانها يجب أن تكون في تبعية الدولة . ان مذهب سيادة الشعب المطلقة لا يقبل إلا بوجود أفراد من جهة ، ووحدة دولة تشملهم جميعاً من جهة أخرى .

هكذا يتصور مذهب سيادة الشعب غير المحدودة الطبيعة الحقوقية للجماعة التي تؤلفها الدولة والتي يطبق عليها المبادىء المعمول بها في الشركات الخاصة مع التوسع في هذه المبادىء . غير ان أنصار سيادة الشعب المحدودة يسعون إذ يعارضون هذا المذهب إلى الحفاظ على استقلال الأفراد تجاه الدولة . وستجري أثناء الثورة الفرنسية محاولة للتوفيق بين هاتين النظريتين بجعل الغرض الرئيسي لوحدة الجماعة ليس المصلحة العامة بل الحفاظ على الحقوق الفردية

وحمايتها ، ومنح الجماعة ، في سبيل هذه الغاية ، السيادة المطلقة . وقد استُهل إعلان حقوق الانسان بتوطيد الحقوق الأساسية لكل فرد ، ثم أعطى الشعب ، بعد هذا ، سلطة مطلقة .

كان أصحاب نظريات الحق الطبيعي قد تصوروا فكرة مبادىء حقوقية شاملة وبديهية . وهذه المبادىء صالحة لا لمواطن هذه الدولة أو تلك بمفرده فقط ، بل لكل إنسان أياً كان ، للانسان بشكل عام ، وهي صالحة كذلك ، وعلى وجه واحد ، لكل فرد من الناس ، فكان الموضوع إذن هو صياغة هذه المبادىء بشكل يمكن معه تطبيقها على البشرية جمعاء ، وقد تم ذلك أولاً بالنسبة لفكرة الحرية التي تعطي جميع أفعال الفرد صفة مشروعة ما دامت هذه الأفعال لا تؤذي حقوق فرد آخر . ولقد حاول بعض علماء الاجتماع بلا جدوى أن يحدوا من بعض الحقوق الخاصة بالبشر مستندين إلى عقود عقدت في رضى وحرية . كان كل تضييق للحق الطبيعي يعتبر غير مشروع أثناء الثورة ، وإذا كانت مبادىء الحق الطبيعي شاملة فهي غير قابلة للتنازل عنها ، ولا يمكن لأي عقد أن يبدل فيها ، ثم إن إعلان حقوق الانسان قد فهم المسألة على هذه الصورة .

وكان فلاسفة الحقوق الطبيعية قد أخذوا على عاتقهم من جهة أخرى مهمة النظر إلى العلاقات السياسية من وجهة النظر الحقوقية ، سواء حين حاولوا جعل أساس الدولة مشروعاً بفكرة العقد ، أو عندما حاولوا تفسير طبيعة الدولة وطبيعة علاقاتها بالأفراد بجعل الحقوق مصدراً لهذه العلاقات . إن نظرية العقد الاجتماعي كما تصورها روسو قد جلبت لفلسفة الثورة الفرنسية فكرة الأساس الحقوقي للدولة ، وهي إذ تحتج بحقوق الشعب قد أعلنت سيادة الشعب . غير ان رجال ثورة ١٧٨٩ مع قبولهم بمبدأ سيادة الشعب ، يعلنون أن حقوق الفرد غير قابلة للتخلي عنها ولا تبطل بتقادم الزمن ، ويجعلون الغرض الرئيسي لسلطة الدولة المطلقة صيانة هذه الحقوق والدفاع عنها .

تمثل فلسفة الثورة الفرنسية إذا شئنا الحلقة الأخيرة في تطور الحق الطبيعي سواء بإبرازها ما في مبادىء الحق من صلاح للجميع وعدم قابلية حقوق الانسان لأي تنازل من قبلنا أم بتطبيقها هذه المبادىء على الحياة السياسية لقد اكتسبت

مبادىء الحق الطبيعي أثناء الثورة الفرنسية معنى جديداً تماماً . وكان الأمر يدور حول التدخل في الواقع الحي وتحقيق مبادىء الحق الطبيعي في الحياة العملية . وطالما كان الأمر مقتصراً على استنباطات نظرية كان هناك مجال لطرح كل نوع من أنواع الأسئلة . وعلى سبيل المثال : أحق أنه كان هناك ، في وقت معين ، تجمّع لجميع المواطنين يهدف إلى إنشاء عقد متبادل ؟ وهل تنازل الشعب حقاً ، في هذه الحقبة من التاريخ أو تلك ، عن سلطته المطلقة إلى الملك ؟ لقد كان يمكن اللجوء إلى فكرة العقود الضمنية أو البرهان على فقدان الشروط الحقوقية اللازمة لتحقيق المبادىء التي كانوا يدافعون عنها ، ولم يكونوا يصلون قط إلى أن يجدوا في معطيات التاريخ ، في أي زمن وبأي شكل ، حالات رضيت بها مطالب الحق الطبيعي . ولكن منذ أن راحوا يجعلون لمبادىء الحق الطبيعي طابع مطالب تقف في وجه واقع الحالة الاجتماعية القائمة لم يبق من سبب لوجود هذه الأسئلة ، ولماذا نكلف أنفسنا عناء التوفيق بين مبادىء الحق الطبيعي وتطور التاريخ ؟ لم يعد موضوعنا البحث في ما كان أو في ما هو كائن ، بل في ما يجب أن يكون . لقد أصبحت مبادىء الحق الطبيعي مطالب ثورية ، تفيد في كل شيء إلا في تسويغ مؤسسات قائمة في دولة من الدول ، ولكن كي تكون لها هذه المهمة الثورية ، كان من الضروري قيام شروط جديدة تماماً .

كانت مبادىء الحق الطبيعي تفتقر حتى الآن إلى ما يمكن أن يمنحها الحياة ، أعني محتوىً عاطفياً مباشراً . انه لا يكفي أن نقول : إن للانسان حقوقاً ، وإن للشعب حقوقاً ، بل يجب أن تتوافق كلمتا « إنسان » و « شعب » مع صورة حسية ، وأن تثيرا في صدر من ينطق بهما عاطفة حارة . ولا يمكن أن نطالب بحقوق للانسان أو للشعب إلا إذا تصورناهما كليهما في صورة حسية ، وإلا إذا قدرناهما وأحببناهما . إن الانسان والشعب ، كفكرتين حقوقيتين ، يظلان شيئاً مجرداً ، شيئاً لا يدرك ، وهما فكرتان على جانب من الصورية بحيث لا يظهر محتواهما . ولا بد للانسان كي يطالب بحقوقه من أن يعي نفسه وأن يعرف قيمته كإنسان . وعندما يطالب بحقوق للشعب يجب ان يشعر بأنه جزء منه ، وأن يخرج الشعب عن كونه بناءً نظرياً صرفاً أقامته الحقوق ؛ يجب ان يكون على تماس به

وان يكون قد عاش حياته . كانت التجربة الدينية هي التي ساهمت أثناء الثورة الانكليزية في تفهم مطالب الحقوق ، أما في الثورة الفرنسية فان النتائج التي أفضى إليها تطور الفكر في القرن الثامن عشر قد أعطت مطالب الحق الطبيعي صفة الأفكار القوية وجعلت منها عنصراً ثورياً فعالاً .

كان روسو قد قدم في مؤلفاته عناصر تركيب بين المذهب والعاطفة . وإذا كان « العقد الاجتماعي » يحوي في خطوطه الرئيسية كل نظرية الحق الطبيعي ، فان مؤلفاته الأخرى قد وطدت قيمة الانسان كإنسان ، بصرف النظر عن جميع التقديرات الاجتماعية . ثم انه إلى جانب تعريفه الانسان الطبيعي ، الانسان الذي يعيش في حالة الطبيعة ، قد عرّف الانسان الاجتماعي وعلاقات المواطن بشعبه ، وقدم صورة عن الشعب محسوسة ووصفه وصف المحب ، وفي هذا يكمن المغزى الفريد للأثر الذي أحدثه روسو في الثورة الفرنسية ، فهو لم يوضح مفاهيم الحق الطبيعي على الصعيد النظري فحسب ، بل بعث فيها حياة جديدة وأعطاها محتوى عاطفياً . فهناك الدولة القائمة على عقد ، وسيادة الشعب ، من جهة ، والانسان كما صنعته الطبيعة من جهة أخرى ، في قيمته كإنسان ، هذه القيمة التي تجعله مثيلاً لكل إنسان ، كما ان هناك الشعب الذي يضم جميع المواطنين والذي تتمركز فيه أفكار كل فرد وعواطفه . نظام للحقوق العامة من جانب ، والعواطف التي أثارها فيه الانسان والجماعة التي يؤلفها الشعب من جانب آخر . ومع ذلك فقدكانت هذه الأفكار وهذه العواطف بعيدة عن أن تجد وحدتها لدى روسو نفسه ، فهو في وقت معاً ذو النظرية ، الذي تصور النظام الحقوقي المنطقي ، أعني **العقد الاجتماعي** ، وذو الخيال ، الذي تسيطر عليه في آن واحد الصور المتناقضة التي لا يمكن التوفيق بينها ، عن الانسان الطبيعي الذي يعيش خارج المجتمع ، وعن المواطن المتفاني قلباً وقالباً في سبيل الجماعة .

ظلت جميع هذه الصور أثناء الثورة الفرنسية تحدث تأثيرها وتجد وحدتها . إن فلسفة الثورة لا تقبل بوجود تضاد بين الحالة الاجتماعية وحالة الطبيعة ، فالانسان لا يفقد قيمته الخاصة بمجرد دخوله في الحالة الاجتماعية ، ولا يحيا في المجتمع حياة مناقضة للطبيعة ، ففي مجتمع قائم على الحق يمكن لطبيعة الانسان

أن تنمو في حرية . وانطلاقاً من القناعة العميقة بأن للانسان بطبيعته قيمة مطلقة ، فان كل انسان يطالب بالأسلوب نفسه بالحقوق الملازمة له . وبما أن صفة الانسان تجعل جميع الناس متساوين فيها بينهم فان كل فرد يحتج بالحقوق نفسها . وكذلك فان كل مواطن ، إذ تحركه العاطفة الشديدة التي تربطه بالجماعة ، يطالب للشعب بالسلطة المطلقة في الدولة . هكذا أصبح الانسان بكامل قيمته ، وأصبح الشعب بوصفه شخصاً اعتبارياً ، فكرتين حيتين أثناء الثورة الفرنسية واكتسبا محتوى عاطفياً . فالانسان يطالب بحقوقه لأنه أصبح يعي طبيعته كإنسان ، ويطالب بحقوق الشعب لأن حياته مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بحياة الجماعة ، ولم يعد الانسان ، ولا طبيعة الانسان شيئاً مجرداً ، كما لم يعد الشعب بناءً منطقياً أقامه علم الحقوق . لقد تحققت الوحدة بين الأشكال الحقوقية التي ابتدعها روسو وموقفه إزاء الانسان والشعب .

لقد ساهم فلاسفة القرن الثامن عشر من جانبهم في إحياء هاتين الفكرتين بأن اكتشفوا في الانسان كل أنواع إمكانات العمل والتطور . فإذا خصصنا الانسان بحقوق ما ، وجب ان نتخيل بشكل أو بآخر لماذا كانت له هذه الحقوق ، وما هي المنافع التي قد يجنيها من ممارستها . كان يقال : إن الانسان حر ، ولكن لماذا كان الانسان حراً ؟ وماذا كانت حريته المستردّة أو المكتسبة حديثاً تخوله أن يفعل ؟ هنا تتدخل فلسفة عصر النور لتعرض للانسان أنه إذ يمارس قدرته على التفكير ممارسة حرة سيكتسب معلومات جديدة ، ولتوضح له ان المعلومات العلمية ستؤثر بدورها في الحياة وستحسنها وتزيدها سعادة ، كما توضح له ان نشاطه الحر في قدرته على العمل يخبىء إمكانات للتطور الاقتصادي لم تخطر بالبال حتى الآن . وقد خاطب كوندورسيه بني الانسان بقوله : آمنوا بما لديكم من إمكانات للتطور ، وبما سيحقق التمتع بالحرية من تقدم للجنس البشري ، واسهروا على تنمية جميع مواهبكم .

لكن الحقوق لم تكن كافية وحدها لاعطاء الدولة بنية هندسية ، فهي يمكن أن تحدد الصفة الحقوقيةلوظائف الدولة ، لا هذه الوظائف نفسها ولا طبيعتها ، وفوارقها ، وعلاقاتها المتبادلة ، ولكي تنجح فكرة تحقيق الحقوق في حياة الدولة

كان لا بد من تصور الجماعة بمجملها ، ومن فهم العلاقات القائمة بين أطرافها بحسب بنيتها العامة . وكان مونتسكيو قد حلل الدولة بحسب شكل تنظيمها وبحسب القوانين الأساسية لبنيتها ، وتصورها كمجموعة تنشد هدفاً محدداً . وقد أخذت الثورة الفرنسية تصور الدولة الغائي هذا ووحّدته بفكرة الحق ، فغاية كل تنظيم اجتماعي هي الحق ، وتقتضي الثورة ألا يكون في حياة الدولة شيء غير قائم على الحق ، وهي إذ أخذت عن مونتسكيو فكرة بنية الدولة الغائية قد جعلت غاية المجتمع الجديد إرضاء مطالب الحق .

لكن مسألة أخرى ظلت في حاجة إلى حل ، وهي كيف نبرر مطالب الحق هذه وهذا الايمان بأن الغاية التي على البشر أن يسعوا إليها هي تحقيق هذه الحقوق في الحياة ، والنضال في سبيل نيلها ؟ كان لا بد من إعطاء هذه المطالب الحقوقية سبباً أخيراً لوجودها . ان ما فيها من طاقة الايمان ، وان تأثيرها في فلسفة الثورة يرجعان إلى أنه كان يوحي بها الاعتقاد بأن إرضاءها إنما هو تحقيق الأغراض التي كانت تسعى إليها الطبيعة نفسها .

هكذا انتعشت المفاهيم الحقوقية والمطالب الحقوقية بفضل الاتجاهات والآمال والقيم الجديدة التي جاء بها فلاسفة عصر النور ، مثلما لم تصبح النتائج المتحصلة من تطور الفكر في القرن الثامن عشر من جهة أخرى مطالب ثورية إلا باتخاذها شكلاً حقوقياً هو الذي تولى تحديدها . إن فلسفة الثورة الفرنسية تقتبس في وقت معاً من المبادىء التي قدمها التطور العام لعلم الحقوق ، ومن الخبرة التي جاء بها تطور الفكر في القرن الثامن عشر . وقد حاولت أن تحقق بطريقة منطقية فكرة الحق الطبيعي في ميدان السياسة . وبما أن فكرة الحق تستلزم إزالة جميع العلاقات الناشئة عن العنف والتي تخضع البشر بعضهم لبعض ، وبما انها توجب أن يحل تنظيم للحياة وفق مبادىء الحق محل الصراع بين الأفراد ومحل الصدفة التي يرجع إليها عدم تساويهم في القوة ، فان من الطبيعي جداً أن تنزع إلى إخضاع مجالات جديدة من الحياة البشرية إلى هذا التنظيم القائم . وقد تم ذلك في روما القديمة بمحاولة تنظيم العلاقات الخاصة بين المواطنين ، وفي العصور الحديثة بعد ذلك بالجهد الذي بذلته مدرسة الحقوق الطبيعية في سبيل فهم العلاقات السياسية

من وجهة النظر الحقوقية ، ومن أجل إزالة كل مظهر للعنف وكل سيطرة أساسها العنف ، وأخيراً كانت محاولة تنظيم علاقات الشعوب فيما بينها على أساس الحقوق ، ومحاولة إنشاء الحقوق الدولية العامة . إن فلسفة الثورة الفرنسية هي إحدى مراحل هذا التطور ، وهي بأسلوبها المنطقي الذي ما انفكت توسع به دائرة المطالب البشرية التي كانت تطبق عليها مبادىء الحق ، تؤلف إذا شئنا خاتمة الجهود التي بذلتها مدرسة الحقوق الطبيعية من أجل تنظيم الحقوق السياسية كما يبدو انها قد عبرت التعبير الأخير عن القيمة التي عينها القرن الثامن عشر للانسان كإنسان . وقد وضعت الانسان ، بما تسعى إليه نظاميته الداخلية من غايات ، في غائية مجموع الكون ، وتصورته وكأنه كائن اجتماعي ، أو كأنه عضو بحكم طبيعته في رابطة اجتماعية تنظمها قوانين غير شخصية ، أو كأنه آخر الأمر عضو في جماعة تضم البشرية جمعاء . ولكي تعبر عن الانسان في جوهره ، وعن الشعب في وحدته وعن الانسانية في جملتها ، ونوجز فنقول إنها كي تعبر عن الغاية التي استهدفتها الطبيعة من خلق الانسان والجنس البشري ، قد وجدت قواعد حقوقية تؤمن للناس الحرية والمساواة وتعطي الوحدات الجماعية التي يؤلفها البشر ، أي المجتمعات ، سُلطة مطلقة على كل فرد من أعضائها .

على أن قوة الاشعاع هذه التي قدمتها أفكار القرن الثامن عشر لمفاهيم حقوقية قديمة متصلبة ، تتجاوز عمل الثورة ، ومنذ أن أدرك الناس هذه المفاهيم وحددوها راح منطقها الذاتي يقود بالضرورة إلى نتائج مطلقة أكثر فأكثر : إلى إلغاء النظام الملكي ، وإقامة الجمهورية ، والتصويت العام ، ومحاولة إيجاد مساواة بين البشر تزداد كمالاً على مر الأيام . كما انه لم يكن من الممكن ، خلال هذا الجدل ، تجنب وقوع المعارضات ، كما بين مبدأ سيادة الشعب ومبدأ التمثيل مثلاً ، أو بين مبدأ عدم إمكان التنازل عن الحقوق الفردية ، وحق الأمة المطلق في التصرف بهذه الحقوق ، أو بين فكرة المساواة في الحقوق والفكرة التي تضفي المشروعية على عدم المساواة في توزيع الأملاك . وغني عن البيان أنه منذ أن شرع بتطبيق هذه المبادىء عملياً سكبت فيها روح جديدة لم يفتها أن تساهم في تطورها . إن للأمة السلطة المطلقة . ولكن ما هي الأمة ؟ وأين نلقاها ؟ إنها

لا يمكن تحديدها بالعلاقة الرياضية بين أكثريتها وأقليتها . إنها يجب أن تكون واحدة ، وأن تكون كلاً حياً تحييه روح واحدة . والفكرة التي نكوّنها عنها تغدو أكثر دقة في الصراع بين الطبقة الثالثة والطبقتين المتمتعتين بالامتيازات . ان الأمة هي الطبقة الثالثة . يقول سيِّيس : « إن الطبقة الثالثة تضم كل ما يخص الأمة ، وكل ما ليس بطبقة ثالثة لا يمكن اعتباره من الأمة . ما هي الطبقة الثالثة ؟ إنها كل شيء [1] » .

الأمة إذن هي الشعب وبهذا تكتسب نبرة عاطفية معينة . ونتصورها بمقابلتها بجميع العناصر التي لا تريد أن تكون من الشعب ، بالارستقراطيين من كل نوع . هكذا تأخذ فكرة الشعب أكثر الاشكال تنوعاً ، ففي رأي بعضهم ، كدانتون ، ليس الشعب سوى الجمهور الذي نماشيه في الشارع كل يوم وندركه إدراكاً ساذجاً آنياً عن طريق أعيننا إذا جاز التعبير ، وهو في نظر بعضهم الآخر كروبسبير شيء غير شخصي ، إنه الارادة العامة التي يجب أن تكون في أعماق قناعة كل فرد ، وهو مثل أخلاقي أعلى يجب تحقيقه ، وأخيراً ، وفي نظر أناس آخرين مثل مارا تقترب فكرة الشعب من فكرة البروليتاريا ، انه جمهور الناس الذين هم في صراع دائم مع البؤس ، وهم دوماً مخدوعون ، والأمل يحدوهم على الدوام .

إن قيمة الناس بقيمة حقوقهم ، وان ما يجعل من الانسان انساناً هو في الوقت نفسه ما يعطيه حقوقه . فكيف نحس بهذا الشعور الانساني في كل إنسان ؟ في المشاعر التي تحس بها نحو الناس ، وفي ما نحمل من شعور بذواتنا كبشر . لنسع دوماً إلى تحقيق قيمة الانسان في صيغ جديدة ، ولا ندع حقوقه تغيب عن أنظارنا . ولكي لا تمس هذه الحقوق في المجتمع ، لنعوّلْ على الشعب ذي السيادة . هاتان هما الفكرتان الرئيسيتان في الثورة الفرنسية . وسيبقى على الأجيال المقبلة أن تبحث عن حل لما قد يكون من تناقض بين فكرة الشعب ذي السيادة وفكرة منحه ، كغرض رئيسي ، الدفاع عن حقوق الفرد التي لا تقبل التنازل عنها من قبلنا ولا تبطل بالتقادم ونخص منها بالذكر حق الملكية .

---

(١) سيِّيس : ما هي الطبقة الثالثة ؟ الطبعة الثانية ١٧٧٩ ص ١١ .

فهرست

منشورات عويدات ٨١٩ / ١٩٨٢

حياة المؤلف

ولد برنارد غروتويزن في برلين في ٩ كانون الثاني ١٨٨٠ من أبوين من أصل روسي وهولاندي . وبعد أن أتم دراسته الثانوية بتفوق تتلمذ على ديلتي DILTHEY وتأثر به . وفي عام ١٩٣١ عين أستاذاً في جامعة برلين .

ولانتمائه إلى ماركس ترك مختاراً وظائفه في عام ١٩٣٤ وغادر المانيا الهتلرية إلى باريس حيث أقام حتى آخر أيامه ، وكان فيها من مشجعي دار نشر غاليمار حيث ساهم في إنشاء « مكتبة الأفكار » ، كما انه هو الذي أدخل إلى فرنسا مؤلفات كافكا .

ومن مؤلفاته في الفلسفة الاجتماعية كتاب مصادر الفكر البورجوازي في فرنسا ، هذا الكتاب الذي تقوم عليه شهرته والذي لم يصدر منه سوى الجزء الأول .

يقول المقربون من غروتويزن إنه يجعلك تفكر بسقراط قهراً ، لا من حيث مظهره الذي يذكّرك بالأحرى فيرلين أو دوستوفسكي بل بالدنيا الفكرية التي من مزيته ان يجتذب إليها من يتحدث إليهم .

توفي غروتويزن في باريس في عام ١٩٤٦ .


مطبعة عرمون الحديثة

BERNARD GRŒTHUYSEN

PHILOSOPHIE
DE LA REVOLUTION FRANÇAISE

Texte traduit en Arabe

par

ISSA ASFOUR

EDITIONS OUEIDAT
BEYROUTH - PARIS



EDITIONS MEDITERRANEE
BEYROUTH - PARIS